ARISTÓTELES: JUSTICIA Y EUDAIMONIA

Una investigación sobre la ética neoaristotélica

Tesis Doctoral

Josep Clusa Capell

Directores:
Àngel Puyol González
Thomas Sturm

Departament de Filosofia
Programa de Doctorado "Filosofia Contemporània: Tendències i Debats"
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Septiembre 2015



[Diseño de la cubierta de José María Bañón (A&B Servicios Editoriales). La escena, procedente de un ánfora ateniense ilustrada por Exekias alrededor de 530 a. C., muestra a Aquiles y a Áyax jugando a los dados]

SÓCRATES: […] ¿Mantenemos todavía, o no, que debemos atribuir el máximo valor no al vivir, sino al vivir bien?

CRITÓN: Sí, lo mantenemos.

SÓCRATES: ¿Y que vivir bien es lo mismo que vivir de manera honorable y justa? Esto, ¿lo seguimos manteniendo, o no?

CRITÓN: Lo mantenemos.

PLATÓN (*Critón*, 48b4–10)

Let it be allowed, though virtue or moral rectitude does indeed consist in affection to and pursue of what is right and good, as such; yet, that when we sit down in a cool hour, we can neither justify to ourselves this or any other pursuit, till we are convinced that it will be for our happiness, or at least not contrary to it.

JOSEPH BUTLER

Contemplar la virtud en su verdadera figura no significa otra cosa que representar la moralidad despojada de todo lo sensible y de todo adorno, recompensa o egoísmo. Fácilmente puede cualquiera, por medio del más mínimo ensayo de su razón —con tal de que no esté incapacitada para toda abstracción— convencerse de cuánto oscurece la moralidad todo lo que aparece a las inclinaciones como excitante.

KANT (trad. García Morente)

AGRADECIMIENTOS

En lo que sigue, quisiera expresar mi agradecimiento a las muchas personas e instituciones que me han apoyado y han hecho posible esta tesis.

En primer lugar, y especialmente, debo agradecer a mis directores de tesi, Àngel Puyol y Thomas Sturm, su apoyo y ayuda constantes. Sin su consejo experto y sabiduría práctica, esta tesis no hubiera llegado a buen puerto. *Moltes gràcies*; *herzlichen Dank*.

Sería imposible en tan poco espacio mencionar a todas las otras personas con las que he tenido el placer colaborar o han contribuido generosamente de una manera o de otra a mi tesis. Querría mencionar primero a los siguientes profesores: Jonathan Beere, Philipp Brüllmann, Dorothea Frede, Victor Gómez–Pin, Francesc Perenya, Daniel Quesada, Birgit Recki, Tobias Rosefeldt. Debo agradecer también su ayuda generosa a mis amigos Cristina Carrillo, Mireia Bolibar, Cristian Tolsa, Jaume Sastre, Güido Sender, Toni Kannisto y Nina Ogrowsky, por sus conversaciones, comentarios sobre mi trabajo, y constante motivación.

He presentado mi trabajo en distintos coloquios de doctorandos, a cuyos directores y participantes debo también dar las gracias por la oportunidad que me brindaron y por sus observaciones, críticas y comentarios: a Christoph Horn y los participantes del coloquio de Filosofía Antigua en la Universidad Friedrich–Wilhelm en Bonn; a Tobias Rosefeldt y los participantes del coloquio de Filosofía Clásica Alemana en la Universidad Humboldt de Berlín; y a Stephen Menn y los participantes del coloquio de la *Graduate School of Ancient Philosophy*, también en Berlín. He participado como miembro, asimismo, en el grupo de investigación de Daniel Gamper (Religión en el Espacio Público Democrático), y asistido a los de Margarita Mauri (Stageira), y Àngel Puyol (Fraternidad, Justicia y Democracia), y sesiones del grupo de Francesc Perenya (Grup de Fenomenologia). En todos ellos he aprendido mucho, de modo que doy las gracias a sus directores y a los demás investigadores. Agradezco también a Àngel Puyol su motivación para presentar un *paper* en San Sebastián (XVII Semana de Ética Y Filosofía Política) y a Thomas Sturm la oportunidad de participar en el "1st Barcelona Kant Workshop" en la UAB, y a los asistentes al mismo por sus comentarios.

Aprender griego antiguo durante la elaboración de la tesis ha sido una tarea ardua, pero habría sido imposible sin el apoyo incondicional de los profesores de la

Universidad de Barcelona y de la Universidad Humboldt de Berlín Natalia Palomar y Roland Baumgarten.

Me gustaría también agradecer a todos los amigos que me han animado a concluir la tesis, en especial a la maravillosa gente de Murcia —Oriol, Carmen, Pol, Marta, Octavi, María Alejandra—; y por último, naturalmente, a mi familia, y especialmente a mi hermano y a mis padres (Albert, Montse, José), *sine qua non*.

…

En cuanto a las instuticiones, agradecer en primer lugar al Departamento de Filosofía de la UAB por otorgarme una beca de Personal Investigador en Formación (PIF). También a la Universidad Autónoma de Barcelona por su apoyo con una bolsa de viaje a mi estancia de investigación en la Universidad Humboldt de Berlín. Asimismo, a la AGAUR (Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca) por apoyar una estancia de investigación de 3 meses en la *Graduate School for Ancient Philosophy* de la Universidad Humboldt de Berlín. Esta ayuda fue cofinanciada (en un 50 %) por el Fondo Social Europeo. Por tanto, mi agradecimiento también a la Unión Europea

Nota sobre las traducciones

Durante la elaboración de esta tesis he consultado varias traducciones del griego, sobre todo, para citar Aristóteles, la excelente traducción de María Araujo y Julián Marías. Al citar estas y otras traducciones, menciono el autor de la traducción, indicando, en su caso, si he realizado alguna modificación. Cuando no aparezca esta esta información, ello significa que utilizo una traducción propia. Por otro lado, al realizar la traducción del libro V de la Ética Nicomáquea (incluida en el Anexo) he consultado otras y comparado mi traducción con ellas: la ya citada de María Araujo y Julián Marías, la de Christopher Rowe al inglés, y la de Ursula Wolf al alemán. Se encontrarán las referencias sobre estas y otras traducciones en la bibliografía. Por lo que hace a las citas de bibliografía primaria o secundaria en idioma alemán, se trata en la mayoría de los casos de traducciones propias, salvo unas pocas excepciones (citas extensas de Kant). He incorporado en algunos casos, junto con la traducción, el texto original, para que el lector pueda apreciar mejor su sentido.

Convenciones de transliteración

Todas las citas en griego están transliteradas, excepto (i) cuando se cita a un autor que a su vez no las translitera, y (ii) cuando (en el segundo capítulo) se citan pasajes del libro V de la Ética Nicomáquea.

Las principales convenciones de transliteración no requieren mayor aclaración, salvo las siguientes:

se coloca sobre omega y eta el signo “macron”, así: *ō*, *ē*
una *i* tras *ō*, *ē* representa una iota suscrita
no se transliteran iotas suscritas bajo la letra alfa
Ypsilon se transcribe siempre como *u*

ÍNDICE DE CONTENIDOS



INTRODUCCIÓN

La teoría ética de Aristóteles ha sido objeto de un renovado interés en las últimas décadas. Dicho interés, por supuesto, no es solamente histórico. Al contrario: en el ámbito de la filosofía moral, los escritos éticos de Aristóteles —principalmente, la *Ética Nicomáquea*— han despertado un interés sobre todo sistemático. En concreto, autores como Rosalind Hursthouse o Michael Slote consideran que la teoría ética aristotélica continúa siendo, todavía hoy, relevante en los debates sobre ética normativa.[1] Para estos autores, el modelo de Aristóteles resulta incluso, con las necesarias modificaciones, el *mejor* modelo de ética normativa —es decir, básicamente, mejor que el consecuencialismo y la deontología[2]—.

Esta hipotética superioridad del modelo ético de Aristóteles —y la ética que se basa en él, esto es, la *ética neoaristotélica*— suele asociarse, en todo caso, a dos conceptos fundamentales, a saber: la *eudaimonia* y la virtud. La razón es que dichos conceptos, al entender de los neoaristotélicos, contrastan favorablemente con aquellos que son fundamentales en otras teorías. En particular, la *eudaimonia* y la virtud resultan conceptos preferibles tanto al concepto de deber (la noción básica en la ética deontológica) como al concepto de maximización del bien (central para las éticas consecuencialistas).[3]

En la presente tesis, me propongo hacer una investigación del modelo ético ejemplificado por Aristóteles y defendido en la actualidad por el neoaristotelismo. El objetivo último de este examen —necesariamente parcial, dada la variedad y complejidad del fenómeno conocido con el nombre de "ética de las virtudes"[4]— es

---

[1] Véanse por ejemplo las monografías de Hursthouse (1999) y Slote (1992).

[2] Cf. el debate entre los tres "métodos éticos" en Baron & Slote (1997).

[3] Ver, por ejemplo, Hursthouse (1999).

[4] En lo que sigue, utilizo la expresión ética neoaristotélica y "ética de las virtudes" de manera intercambiable. En rigor, la expresión más adecuada para referirse al grupo de teorías que tengo en mente sería la de "ética de las virtudes neoaristotélica" (utilizada por ejemplo en Peters, 2013: 1).

valorar si el modelo de Aristóteles resulta plausible, o bien resulta problemático una vez considerados sus virtudes y defectos. En el fondo, ello equivale a preguntar si recuperar el modelo de ética de Aristóteles frente a los otros modelos en competición (deontología y consecuencialismo) implica pagar algún precio o coste, y si fuera así, si realmente merece la pena pagarlo.[5]

A efectos de mi investigación, voy a centrarme, además de en los escritos del propio Aristóteles, en la argumentación de dos autoras neoaristotélicas especialmente influyentes: Elizabeth Anscombe y Julia Annas. Pero voy a mencionar también cuando sea conveniente los argumentos de otros filósofos asociados con la ética neoaristotélica, como Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, o incluso Bernard Williams, además de los ya mencionados Rosalind Hursthouse y Michael Slote.[6]

Como hilo conductor de la investigación he escogido dos conceptos que con toda seguridad son centrales en cualquier teoría ética, pero que parecen serlo de manera especial tanto en Aristóteles como en la ética neoaristotélica. El primero es el concepto de justicia, y el segundo, ya mencionado, el de *eudaimonia*.[7] Hay tres razones que justifican, a mi entender, centrar la atención específicamente en este par de conceptos. Veamos.

En primer lugar, como ya se ha sugerido, la ética neoaristotélica asocia la superioridad de su modelo con los conceptos de *eudaimonia* y virtud. Ahora bien, la justicia es una virtud cardinal, o sea, una de las más importantes virtudes éticas. Dada esta importancia de la justicia, no parece implausible argumentar, como voy a hacer

---

[5] En ello puede que mi planteamiento esté en sintonía con una de las primeras reacciones frente a la ética neoaristotélica (o "ética de las virtudes"): cf. Louden (1984: 201): "It is common knowledge by now that recent philosophical and theological writing about ethics reveals a marked revival of interest in the virtues. But what exactly are the distinctive features of a so-called virtue ethics? Does it have a special contribution to make to our understanding of moral experience? Is there a price to be paid for its different perspective, and if so, is the price worth paying?".

[6] Véanse por ejemplo Foot (2001), MacIntyre (1984), Williams (1985). Como sugiere esta breve lista de autores, el neoaristotelismo que tomo en consideración es el de ámbito de habla inglesa. Esta preferencia se debe a que esta es la forma de neoaristotelismo más influyente en la actualidad (cf. de nuevo Peters, 2013). Para el panorama del neoaristotelismo en el ámbito de habla germana, cf. Volpi (1999). Un ejemplo de la recepción de la ética de las virtudes en España es Mauri (1992).

[7] Traduciré este término como felicidad. Sobre esta traducción, ver pág. 11 nota 34.

en esta tesis, que la ética neoaristotélica se basa en dos conceptos fundamentales: justicia y *eudaimonia*.[8]

Segundo, los conceptos de *eudaimonia* y justicia están estrechamente interrelacionados, tanto para Aristóteles como para los neoaristotélicos. Para Aristóteles, una persona no podría ser feliz, o *eudaimōn*, si no fuera justa.[9] La razón estriba en que la *eudaimonia*, en esencia, consiste en una actividad del alma conforme a las virtudes, y por ello, incluye necesariamente a la justicia.[10] Por su parte, la ética neoaristotélica reafirma la estrecha vinculación entre justicia y *eudaimonia*. Por un lado, ya desde sus inicios que se remontan a Elizabeth Anscombe y su conocido artículo "Modern Moral Philosophy" (1958), la ética neoaristotélica estima que la *eudaimonia* —o expresiones equivalentes como *flourishing*,[11] vida buena, felicidad, bienestar, etc.— constituye el objetivo principal de la teoría ética.[12] Ahora bien, la *eudaimonia* se logra, sobre todo, actuando virtuosamente, es decir, conforme a las virtudes éticas. Ello incluye, por descontado, a la virtud ética de la justicia. De esta forma, igual que Aristóteles, la ética neoaristotélica sostiene que una persona no

---

[8] La virtud ética, ciertamente, no puede reducirse a la justicia. Sin embargo, el propio Aristóteles observa que la justicia es considerada la mejor de las virtudes (1129a27–28) y dedica a ella todo un libro de la ética Nicomáquea (EN V), lo que no ocurre con ninguna otra virtud ética.

[9] Se podría objetar que una persona puede ser feliz ejerciendo tan solo "contemplando", ejerciendo la virtud intelectual, no ética, de la sabiduría (*sophia*), sin necesidad de actuar justamente (sobre esta posibilidad, cf. Cooper, 1975: 163–5). Sin descartar del todo esta posibilidad, asumo un concepto aristotélico de *eudaimonia* en el que se incluye ante todo la virtud ética. De otro modo, una investigación sobre la relación entre *eudaimonia* y justicia no tendría sentido.

[10] La justicia —cabe subrayarlo de nuevo— es considerada por Aristóteles la mejor de las virtudes, al menos entre las éticas. Dicho de otra forma: la justicia tiene un valor superior, en cierto sentido, a la valentía o la moderación; por no hablar de virtudes éticas como la liberalidad, la tranquilidad de ánimo, la indignación, la afabilidad, la jovialidad, etc. Desafortunadamente, esta superioridad de la justicia no siempre se subraya lo bastante; cf. sin embargo la completa exposición en Kraut (2002: 98–177).

[11] En la mayoría de ocasiones, dejo este término sin traducir, ya que "el florecer" no me parece una expresión tan natural en castellano.

[12] Como lo expresa por ejemplo Alasdair MacIntyre, el objeto de la ética no es sino el "fin verdadero del ser humano". Cf. MacIntyre (1984: 65): "[…] the whole point of ethics is to enable man to pass from his present state to his true end […]". '*True end*', aquí, es un equivalente de las expresiones felicidad o *eudaimonia*.

puede ser verdaderamente feliz, o *eudaimōn*, si no es justa. En otras palabras, la justicia constituye un componente necesario y esencial de la *eudaimonia*.[13]

Por último, la tercera razón que justifica centrarse en los conceptos de *eudaimonia* y justicia es que desempeñan un papel decisivo en la argumentación del neoaristotelismo contra los demás modelos (deontología y consecuencialismo). Por un lado, las éticas consecuencialistas son objeto de crítica por tener un concepto inadecuado de felicidad. Este concepto tendría dos defectos: (i) ser impersonal —"la felicidad del mayor número", "la mayor utilidad"—, y (ii) no definirse en términos de actividad virtuosa, sino en términos hedonistas y subjetivos, como los de placer, bienestar, satisfacción de deseos, preferencias racionales, etc.[14] La ética deontológica, a su vez, es criticada porque ni siquiera asigna a la felicidad una posición central. Al contrario, para la ética deontológica el concepto fundamental es el deber, cuya relación con la *eudaimonia*, en el mejor de los casos, se ve como problemática.

La justicia también resulta central en la crítica neoaristotélica. Por un lado los neoaristotélicos asumen que la ética consecuencialista es incompatible con la justicia.[15] Bajo determinadas circunstancias, el consecuencialismo permite —cuando no recomienda directamente— acciones injustas, como por ejemplo el sacrificio de una persona inocente si dicho sacrificio produce consecuencias "optimíficas" o maximiza la felicidad general.[16] Por otra parte, la ética neoaristotélica discrepa con la ética deontológica en considerar a la justicia como un *deber* que, como tal, se opondría a la *eudaimonia*. La principal objeción es que de esta forma la ética

[13] No afirmo que todos los autores neoaristotélicos, como Aristóteles, consideren a la justicia la más importante de las virtudes. A efectos de la presente argumentación, sin embargo, es suficiente que estos autores conceden a la justicia un tratamiento especial, que no reciben otras virtudes. Esto es evidente, por ejemplo, en Anscombe (1958) y en Annas (1993: 291–322). Una posible excepción es Baier, A. (1987).

[14] Mill ofrece una combinación de estos supuestos defectos al definir felicidad como placer o ausencia de dolor, y sostener que el criterio del utilitarismo "*is not the agent's own greatest happiness, but the greatest amount of happiness altogether*" (1861: 59).

[15] Cf. por ejemplo el artículo de Foot "Utilitarianism and the Virtues" (Foot, 1985). En esta crítica la ética de las virtudes coincide con la deontología: por ejemplo con John Rawls, quien rechaza también el principio de utilidad por ser contrario al principio de la justicia (Rawls, 1971: 179–80).

[16] Esta es la crítica de Anscombe en su tercera tesis de 'Modern Moral Philosophy' (Anscombe, 1958), y también de Williams en (1973).

deontológica no motiva adecuadamente a los agentes, pues al desconectar a la justicia de la *eudaimonia*, no ofrece más que *razones externas* para actuar de modo justo.[17]

Esta última objeción —esto es, que el deber no ofrece la motivación adecuada para ser justos— ofrece, a mi modo de ver, la perspectiva apropiada desde la cual investigar la ética neoaristotélica. En efecto, dicha objeción pone de manifiesto una de las asunciones tácitas más importantes de la ética de las virtudes: que la motivación *última* para actuar de modo justo reside en la *eudaimonia*. La justicia no solo es una parte constitutiva de la felicidad: además, la motivación por la justicia deriva, en último término, de la propia *eudaimonia*, y sin esta última, la justicia no resulta inteligible.[18]

Dado que el objetivo es examinar si el modelo ético neoaristotélico resulta plausible, una de las principales tareas que plantea la presente investigación es comprobar si, efectivamente, la motivación última de la justicia reside —mejor: *debería* residir— en la *eudaimonia* propia. Si fuese así, la ética de las virtudes constituiría un modelo de ética normativa especialmente satisfactorio, al conciliar justicia y *eudaimonia*. En caso contrario, la ética neoaristotélica perdería atractivo, así como sus críticas contra la deontología y consecuencialismo. En definitiva, voy a considerar la plausibilidad del modelo neoaristotélico a la luz de la relación entre la *eudaimonia* y la justicia, sobre todo en el plano de la motivación.[19]

Antes de pasar a explicarla estructura de la tesis, resumo de manera esquemática la discusión entre los "tres métodos de la ética" —por un lado neoaristotelismo, y por otro consecuencialismo y deontología— a cuenta de la relación entre justicia y *eudaimonia*. Distingo dos focos de controversia, (1) el descriptivo y (2) el normativo.

(1) En un plano descriptivo, el neoaristotelismo, siguiendo a Aristóteles, afirma que la acción justa está relacionada de modo *necesario* con la *eudaimonia* del agente.

---

[17] Cf. la crítica de Foot a la idea de imperativo categórico kantiano (1972), o de Williams al concepto kantiano de "obligación moral" (Williams, 1985). El concepto rawlsiano de justicia es sometido a crítica por Wiggins (2004). Sobre el concepto de *razones externas*, ver Williams (1981b).

[18] Como lo expresa Foot, si la justicia no es un bien para el hombre justo, recomendar la justicia como una virtud constituye un "fraude" (Foot, 1958: 100).

[19] Entendiendo el término motivación en un sentido más bien lato, intercambiable incluso con el término razón. En este sentido, preguntar por la *motivación* de la justicia es hablar de las *razones* de la justicia.

Los adversarios de la ética neoaristotélica rechazan esta tesis, considerando la relación entre justicia y *eudaimonia* como algo meramente *contingente.*

(2) En un plano normativo, el neoaristotelismo afirma que la razón última que justifica la acción justa (es decir, no la única razón, pero sí la final, o concluyente) es la *eudaimonia* propia, la *eudaimonia* personal. Esto es, a la pregunta: "¿por qué debo realizar acciones justas?" los neoaristotélicos responden en términos de la *eudaimonia* del agente. Los partidarios del consecuencialismo o la deontología, en cambio, descartan esta respuesta, y, en su lugar, proponen respuestas basadas en el bien imparcial (las acciones justas maximizan el bien general) o basadas indirectamente en el concepto de obligación (las acciones justas respetan los derechos de las personas afectadas).[20]

En este debate entre las teorías neoaristotélicas, por un lado, y las teorías éticas modernas, consecuencialismo y deontología, por otro, voy a tomar parte por estas últimas. En particular, voy a criticar a la ética inspirada en Aristóteles por (2), es decir, por su aspiración de basar la justicia en la *eudaimonia* del agente, o *eudaimonia* propia. Por ello voy a concentrarme en la cuestión *normativa* acerca de la relación entre justicia y *eudaimonia* propia.[21] La principal objeción que voy a formular contra la teoría neoaristotélica es que, al postular una justicia basada en la *eudaimonia* personal, dicha teoría implica una teoría *egoísta* de las motivaciones o razones de la acción.

ESTRUCTURA DE LA TESIS

Para abordar la discusión acerca de la correspondencia entre justicia y *eudaimonia* en la ética neoaristotélica, es preciso, primero, hacer un examen de dichos conceptos en Aristóteles. Esto estructura el contenido de los dos primeros capítulos de la tesis.

En el primer capítulo ("I. ARISTÓTELES SOBRE LA *EUDAIMONIA*") examino el concepto de *eudaimonia* de Aristóteles haciendo una lectura de los libros I y II de la Ética Nicomáquea. En particular, defiendo una interpretación no inclusivista de la

[20] Hurka (2011) ofrece una respuesta basada en consideraciones consecuencialistas; Korsgaard (1996) en el concepto kantiano de obligación.

[21] Aunque sin dejar a un lado por completo (1), es decir, la cuestión descriptiva, o empírica, acerca de si la justicia contribuye a la *eudaimonia*. Los dos aspectos están obviamente interrelacionados.

eudaimonia.[22] De acuerdo con esta interpretación, opuesta a una lectura tradicional,[23] la *eudaimonia* en Aristóteles no incluye todos los bienes intrínsecos posibles.[24] Ello excluye de la *eudaimonia* propiamente dicha, en particular, a los bienes externos y a los bienes del cuerpo. Al contrario, la *eudaimonia* radica de modo exclusivo en una actividad del alma. Más exactamente, la *eudaimonia* consiste en una actividad de la parte del alma que tiene razón —el alma racional—, una actividad ejercida, además, de manera excelente, es decir, conforme a las virtudes, tanto éticas como intelectuales.

Por otra parte, además de defender una lectura no inclusivista de la *eudaimonia*, examino en el primer capítulo la relación entre el concepto de *eudaimonia* y conceptos tales como el de acción (*praxis*), función (*ergon*) y, sobre todo, virtud ética (*ethikē aretē*). La discusión sobre el concepto de *praxis* revisa los argumentos de Aristóteles destinados a probar la existencia de un fin último de la acción —la *eudaimonia*— e investigar, además, sus propiedades formales. La discusión sobre el concepto de *ergon*, por su parte, destaca cómo este concepto sirve a Aristóteles para dar contenido concreto a la idea de *eudaimonia*. La *eudaimonia* consiste en la función del hombre, y esta a su vez en la actividad propia y característica del ser humano, es decir, en aquella que el hombre no comparte con ningún otro ser vivo. Dicha actividad estriba, según Aristóteles, en el ejercicio de la razón, y muy especialmente, en un ejercicio *excelente* de la razón, o lo que es lo mismo, conforme a la virtud. Por último, la discusión sobre el concepto de virtud ética permite ver de modo más preciso el nexo que une, en último término, a la *eudaimonia* y la justicia. Dado que la *eudaimonia* consiste en una actividad de la razón conforme a la virtud, se debe estudiar qué es la virtud ética. La principal tesis de Aristóteles es que la virtud ética consiste en hallar, mediante el uso de un razonamiento correcto, un término medio en acciones y emociones, equidistante entre dos vicios extremos.

En el segundo capítulo ("II. ARISTÓTELES SOBRE LA JUSTICIA COMO VIRTUD DEL CARÁCTER") examino con detalle el concepto de justicia de Aristóteles. Para ello, hago un análisis de parte del libro V de la Ética Nicomáquea (V 1-9).[25] En este libro, Aristóteles se propone demostrar que la justicia es una virtud ética, y que, por tanto,

---

[22] Adopto de Kraut (1989) tanto la interpretación como la expresión "inclusivista".

[23] Ackrill (1979), Gauthier & Jolif (1959)

[24] O más exactamente, composibles, como defiende Kraut (1989: 7, n. 12)

[25] Un análisis que baso en una traducción propia de este libro. Ver "ANEXO. TRADUCCIÓN DEL LIBRO V DE LA ÉTICA NICOMÁQUEA".

como las restantes virtudes éticas, como la moderación, valentía, magnanimidad, etc., constituye un término medio (*mesotēs*) en acciones y pasiones. De esta forma, es decir, siendo un término medio, la justicia es una actividad excelente de la razón, y por consiguiente, contribuye a la *eudaimonia*. Ahora bien, como argumentaré, el intento de Aristóteles por asimilar la justicia a la virtud ética presenta dificultades, admitidas por él mismo al observar que la justicia, si bien es un término medio, no lo es en el mismo sentido que las otras virtudes.[26] La principal dificultad radica en que la justicia solo se opone a un vicio, la injusticia, y, por tanto, no es equidistante entre dos vicios.[27] Aun así, Aristóteles concibe a la justicia como un término medio entre dos extremos, a saber, entre cometer injusticia (*adikein*) y sufrirla (*adikeisthai*). Cometer una injusticia constituye un exceso porque consiste, según Aristóteles, en obtener *más* bienes externos de lo que a uno corresponde. En cambio, sufrir una injusticia constituye un defecto porque significa obtener *menos* bienes externos. Después de repasar esta argumentación, me centraré en un argumento que Aristóteles introduce al final del libro V y que tiene que ver, tácitamente, con la relación entre *eudaimonia* y justicia. De acuerdo con este argumento, cometer una injusticia constituye en todos los casos un mal mayor que sufrirla. Este argumento sugiere, de modo implícito, que ante la alternativa entre actuar justa o injustamente, se debe escoger siempre la acción justa, aunque ello suponga una pérdida de bienes externos. Esta conclusión es consistente, por lo demás, con la interpretación no inclusivista de la *eudaimonia* mencionada hace un momento, según la cual la *eudaimonia* no consiste en la suma de todos los bienes intrínsecos (incluidos algunos de los bienes externos), sino tan solo en la actividad de la razón conforme a la virtud.

En el tercer capítulo ("III. ÉTICA NEOARISTOTÉLICA (1): ANSCOMBE CONTRA LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA") discuto la ética neoaristotélica propuesta por Anscombe en su influyente artículo "Modern Moral Philosophy". Examino las tesis principales de este ensayo —considerado de manera unánime como el origen de la ética de las virtudes contemporánea—, y critico sobre todo sus premisas históricas, en que Anscombe basa su rechazo a la filosofía moral moderna y su concepto de

[26] Mi lectura está influida, entre otros, por Schneewind (1990).

[27] Que la visión de la justicia de Aristóteles es en algunos aspectos inadecuada tiene que ver, en parte, con el fracaso de Aristóteles en aplicar su doctrina de la virtud ética como término medio a la justicia. Este aparente fracaso ha sido subrayado repetidamente por autores tan diversos como Grocio (1625), Kelsen (1953), o el propio Bernard Williams (1981c).

obligación moral. Pero sobre todo, pongo en duda la propuesta de Anscombe de volver a los conceptos de justicia y *eudaimonia* en Aristóteles. Baso mi rechazo a dicha propuesta, fundamentalmente, argumentando que supone una concepción "egoísta" de la justicia, ya que para Anscombe —como para Aristóteles al fin y al cabo— actuar de modo justo es preferible a actuar de modo injusto porque lo primero constituye la *eudaimonia*, mientras que lo segundo es contrario a ella.

El cuarto capítulo ("IV. ÉTICA NEOARISTOTÉLICA (2): JULIA ANNAS Y LA OBJECIÓN DE EGOÍSMO") profundiza en la objeción de egoísmo contra la ética neoaristotélica, en base a la versión ofrecida por Julia Annas. Esta filósofa argumenta explícitamente que la objeción de egoísmo no tiene ninguna fuerza.[28] Para Annas, la *eudaimonia* propia, sin duda, debería ser el concepto central de cualquier teoría ética, como en el modelo de Aristóteles. Ahora bien, este lugar central de la *eudaimonia propia* no implica egoísmo, porque el bien de otros agentes está incluido en la *eudaimonia* propia, en la medida en que esta incluye virtudes como la justicia (que son por definición altruistas). Contra esta argumentación de Annas —y basándome en Hurka[29]— argumento que otorgar a la *eudaimonia* personal un lugar básico en la teoría sí implica un cierto egoísmo, puesto que la razón última por la que se explica y justifica la acción justa es por su contribución a la *eudaimonia* propia, y no a la de otra persona, o de los otros en general. Ahora bien, hay que precisar en qué sentido se habla de egoísmo. Para ello empleo la expresión de Hurka "egoísmo ético de las razones normativas", distinguiéndolo de otros sentidos (egoísmo en sentido coloquial, descriptivo, y ético).

En el quinto y último capítulo ("V. KANT SOBRE *EUDAIMONIA* Y EGOÍSMO") discuto la objeción de egoísmo de Kant contra las teorías éticas eudaimonistas (entre las que, a mi entender, debe incluirse a Aristóteles[30]). Primero, sin embargo, expongo el concepto de felicidad en Kant, ya que con frecuencia se argumenta que sus objeciones contra el eudaimonismo están basadas en una comprensión hedonista y subjetiva de la felicidad. Argumento que, por el contrario, el concepto de felicidad es más complejo de lo que se supone habitualmente, de modo especial por parte de la

---

[28] Annas (1993), y de manera monográfica en (2008).

[29] Véase Hurka (2011, 2013).

[30] Al contrario de Höffe, por ejemplo, que considera que la crítica de Kant no está dirigida a Aristóteles (Höffe, 1995a: 7).

ética neoaristotélica.[31] De manera simplificada, puede decirse que Kant define la felicidad de tres maneras algo distintas: (i) como bienestar o contentamiento con la propia existencia, y la conciencia de este bienestar; (ii) como una idea en la que el ser humano representa la satisfacción de la suma de todas sus inclinaciones (es decir, la satisfacción de la totalidad de sus deseos, necesidades, etc.); y (iii) en términos ciertamente hedonistas, como placer (o goce, deleite, etc).[32] Tras este preliminar, expongo la crítica fundamental de Kant a las filosofías *eudaimonistas,* tal y como se desprende de la argumentación de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.[33] Según Kant, dichas filosofías, al establecer la *eudaimonia* personal como fin último de la acción, proponen un fundamento de la moralidad inapropiado, es decir, unos incentivos y una motivación que no son compatibles con la motivación moral. El fundamento último de la acción debe ser, según Kant, la idea del deber —o imperativo categórico—, y en ningún caso la *eudaimonia* personal. Pues si esta se convierte en el fundamento de la ética, la acción se justifica en base al interés propio, lo que es, para Kant, "egoísta" o característico del amor propio (*Selbstliebe*).

La conclusión que extraigo de esta crítica de Kant es que también puede aplicarse a la relación entre justicia y *eudaimonia*. Ello me permite ofrecer un punto de vista desde el que criticar la relación entre justicia y *eudaimonia* tanto en Aristóteles como en los neoaristotélicos.

Empecemos, pues, con el concepto de *eudaimonia* de Aristóteles.

[31] Cf. la afirmación de Annas: "Kant [...] sees morality as standing in the sharpest contrast with happiness, indeed sometimes only to be achieved by sacrificing happiness. [...] One thing that this illustrates is the flexible and indeterminate nature of the ancient notion of happiness, compared to the limited and narrow concept that Kant employs" (Annas, 1993: 449). Véase también Foot (1972: 165)

[32] Para el concepto de felicidad en Kant, véase Wike (1994) y Himmelmann (2003).

[33] Es cierto que Kant no habla todavía en la *Fundamentación* de "eudaimonismo" o "eudaimonistas" (este último aparece solo posteriormente, por ejemplo en la *Antropología en sentido pragmático*, cf. *Ant*. 7:130). Sin embargo, habla del principio de la felicidad propia [*das Princip der eigenen Glückseligkeit*; cf. *Gr*. 4:442], más tarde identificado por él mismo como el principio del "eudaimonista" (en *MdS* VI, 377). [Consúltese la bibliografía para las abreviaturas de las obras de Kant, así como la de otros autores].

I. ARISTÓTELES SOBRE LA *EUDAIMONIA*

En sus escritos conocidos como *Ética Nicomáquea* (en adelante, *EN),* Aristóteles se propone investigar en profundidad el bien humano. Dicho bien —al que Aristóteles, siguiendo a la tradición, identifica con la *eudaimonia* o "felicidad" (o "florecimiento", como se suele traducir a veces[34])— consiste, de acuerdo con la tesis principal de la *EN*, en una cierta actividad del alma, o, para ser más exactos, en una actividad del alma conforme a la *virtud.*[35] Por eso se puede afirmar, de modo simplificado, que para Aristóteles la *eudaimonia* consiste en el ejercicio de la virtud, o, si existe más de una

---

[34] La traducción tradicional de *eudaimonia* por "felicidad" es disputada. Algunos autores consideran que dicha traducción ("*happiness*" en inglés) no es apropiada puesto que sugiere un estado psicológico subjetivo, además efímero y transitorio. En su lugar, proponen el término "florecimiento" ("*flourishing*"; cf. Cooper, 1975: 89 n.1), o "bienestar" ("*well-being*"; cf. Ross, 1923: 190; Ackrill, 1980: 14), ya que estos términos dan a *eudaimonia* un significado más objetivo. Otros, aunque emplean indistintamente ambas traducciones, advierten también que el término "felicidad" ha adquirido, en la modernidad, connotaciones indeseadas, principalmente subjetivas y hedonistas (cf. Annas, 1993: 45; Hursthouse, 1999:). Pese a estos reparos, emplearé el término "felicidad", o bien simplemente la transliteración *eudaimonia*, pues no encuentro plausible que *flourishing* o bienestar sean una mejor traducción. En cuanto a *flourishing*, este término sugiere una analogía algo engañosa entre el bien de los humanos y el bien de las plantas. Ahora bien, según el propio Aristóteles, estos bienes son crucialmente distintos: el bien humano consiste en el ejercicio de sus facultades racionales, el de las plantas, meramente en el ejercicio de la función vegetativa ("vida de nutrición y crecimiento", cf. 1097b 33–1098a1). Seguramente esta diferencia no invalida la traducción de *eudaimonia* por *flourishing*, pero sí excluye, en mi opinión, considerarla sin más como superior a "felicidad". En cuanto a "bienestar", cf. las pertinentes objeciones de Vlastos (1991: 201), que señala cómo esta expresión carece de las correspondientes formas adjetivales y adverbiales, y es además algo "seca" y "libresca".

[35] *psuchēs energeia kat' aretēn*. Cf. 1098a16–17; 1099b 26.

virtud, en el ejercicio de las *distintas* virtudes (esto es, tanto las éticas como las intelectuales).

Como tendremos ocasión de ver más adelante (capítulos III–IV), la concepción de Aristóteles sobre la *eudaimonia* —definida específicamente como actividad conforme a la virtud— ha generado un fuerte debate en las discusiones contemporáneas sobre ética. Particularmente, ha dividido a los autores en dos campos opuestos: por un lado a quienes consideran que dicha concepción debería volver a ser central en ética, y por el otro a quienes, de manera más o menos radical, se oponen a ello. Los primeros son conocidos con el nombre de *éticos de las virtudes*, los segundos son, en general, son los filósofos consecuencialistas y los partidarios de una ética inspirada en Kant.[36]

Antes de abordar este debate, no obstante, es conveniente indagar con más detalle qué entiende Aristóteles por *eudaimonia*. Por esta razón, en el presente capítulo, voy a discutir los principales argumentos sobre la *eudaimonia* que Aristóteles presenta en la *Ética Nicomáquea*, sobre todo en los libros I y II.[37]

Resumiendo de manera algo esquemática, y para entrar ya en discusión, distingo tres argumentos complementarios sobre la *eudaimonia* en los libros mencionados. El primer argumento introduce de manera preliminar el concepto de bien humano a partir de un análisis del concepto de acción. De acuerdo con dicho argumento,[38] toda acción (*praxis*) está, en último término, encaminada al logro de un único bien, "el más elevado de los bienes asequibles mediante la acción" (1095a15–17). Cada acción tiene un fin inmediato, pero todas las acciones, en su conjunto, en virtud de subordinarse

[36] Así, para los autores de la ética de las virtudes, volver a una concepción de *eudaimonia* inspirada en Aristóteles constituye un *desiderátum* ineludible para cualquier teoría ética que quiera retomar un contacto honesto con la realidad (cf. Williams 1985) o que quiera utilizar un lenguaje moral con sentido (cf. MacIntyre, 1984). Para otros filósofos, en cambio, volver a asignar a la *eudaimonia*, en ética, un papel parecido al que le asignó Aristóteles, sería un error que llevaría a la ética normativa a un paradigma ético históricamente superado (Schneewind, 1990), o incluso, en el peor de los casos, a fomentar incluso "el egoísmo ético" (cf. Hurka, 2001). Discutimos parte de este debate más adelante, en los capítulos III y IV.

[37] Para exponer el concepto de *eudaimonia* de Aristóteles, me voy a centrar casi exclusivamente en la *EN*, y solo ocasionalmente haré referencia a algún pasaje de la *Ética Eudemia* o *Magna Moralia*. Los argumentos más conocidos sobre la *eudaimonia*, y por tanto influyentes históricamente (también entre los partidarios de la ética de las virtudes) se encuentran en el primer libro de la *EN*.

[38] Desarrollado en EN I 1–2.

unas a otras, conducen a un fin último que es, precisamente, "el bien humano". Aristóteles aclara enseguida que este bien es designado por la mayoría con el nombre de *eudaimonia* (1095a17–18).

De acuerdo con el segundo argumento, llamado en la literatura "argumento de la función" o "argumento del *ergon*",[39] la *eudaimonia* estriba en el ejercicio de la *función* característica y propia del hombre. Con el término función, Aristóteles se refiere a lo que cualquier entidad *hace* de modo específico, es decir, a su actividad particular, que no comparte con otras entidades. En el caso concreto del hombre, su función consiste en aquella actividad que el hombre no posee en común con otras especies. Dicha actividad, según Aristóteles, consiste en el ejercicio de la parte del alma que tiene razón.[40] La razón es la más elevada de las facultades del hombre, y por ello mismo, su ejercicio no se comparte con los animales o las plantas. En definitiva, y dado que la *eudaimonia* estriba en la función del hombre, la *eudaimonia* no es sino una actividad o ejercicio de la razón.

Por último, el tercer argumento añade que la *eudaimonia*, además de ser una actividad de la razón, es, sobre todo, una actividad ejercida de manera excelente, o, lo que es equivalente, una actividad desempeñada *conforme a la virtud*. Este argumento vincula el concepto de *eudaimonia*, en otras palabras, con el concepto de virtud, hasta el punto de que Aristóteles afirma que para conocer mejor la *eudaimonia* es preciso investigar qué es la virtud (1102a5–6), y sus distintas partes, a saber: virtud ética y virtud intelectual (1103a4–5).

El presente capítulo está dividido en tres secciones. Las dos primeras (1."*Eudaimonia* y acción", 2."*Eudaimonia* y función") corresponden a los dos primeros argumentos mencionados hace un momento. La tercera (3."*Eudaimonia* y Virtud Ética") analiza el concepto de *eudaimonia* en su relación con el concepto de virtud ética.

Comencemos, pues, con la primera sección, dedicada al argumento que intenta deducir la noción de *eudaimonia*, por decirlo así, directamente del concepto de acción humana.

---

[39] "*Function-argument*" o "*ergon-argument*" en la literatura en habla inglesa (cf. Clark 1975: 14).

[40] O, más exactamente, actividad de la parte del alma que tiene razón, *o* de la parte del alma que no es enteramente racional, pero que obedece a la razón. (Sobre esta distinción, ver *infra* apartado 1.10)

1. *EUDAIMONIA* Y ACCIÓN

En la famosa primera sentencia de la *EN*, Aristóteles sostiene:

> Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho, con razón, que el bien es aquello hacia lo cual todas las cosas tienden [*hou pant' ephietai*]. (*EN* I 1 1094a1–3, trad. Araujo / Marías mod.)

Esta aseveración inicial señala dos hechos triviales pero fundamentales acerca de la acción (*praxis*).[41] Primero, (a) que toda acción está siempre dirigida a un bien (*agathon*). Segundo, (b) que toda acción humana tiene o se propone un fin (*telos*).

(a) parece una afirmación, sin embargo, dudosa. Al fin y al cabo, hay acciones que persiguen un mal (a sabiendas, o de modo inconsciente), o que, simplemente, no se proponen ni un bien ni un mal (acciones indiferentes). Esta objeción, con todo, no contradice realmente la afirmación de Aristóteles, que puede entenderse como una tesis descriptiva acerca de la *motivación psicológica* de la acción humana. Un agente está motivado por lo que le *parece* ser un bien, aunque *en realidad* su acción tienda a un mal, o algo indiferente. En una palabra, todo agente se representa su acción por así decir *sub specie boni*.

La posición de Aristóteles, por otra parte, permite rechazar la conocida tesis "intelectualista" de Sócrates según la cual toda acción mala deriva, en último término, de la ignorancia del bien. Aristóteles rechaza esta tesis pues puede afirmar al mismo tiempo (i) que toda acción persigue aquello que *parece* un bien al agente y (2) que no todo lo que parece un bien al agente es *realmente* un bien. Por ejemplo, el individuo depravado (*ho mochtēros*) hace lo que está mal, a sabiendas y sin importarle, pero obra de acuerdo con lo que cree que es *bueno para él*. Otro ejemplo, aunque notoriamente más complicado, es el del individuo sin autocontrol o "incontinente" (*ho*

[41] Aquí y en lo que sigue se toma en cuenta únicamente el concepto de acción, con exclusión de los otros conceptos mencionados por Aristóteles —método (investigación), técnica, elección, conocimiento—. La discusión posterior deja claro que el concepto que más interesa a Aristóteles es el de acción.

akratēs). Este actúa mal y es consciente de ello, pero en cierto sentido, también obra conforme a lo que su deseo le presenta como bueno.[42]

(b) sugiere que toda acción puede ser explicada teleológicamente, esto es, en términos de un fin (*telos*) que opera como causa final de la acción.[43] Los agentes, al actuar, actúan con vistas a un fin que es, en última instancia, el que los motiva. El fin de la acción es un fin *deseado*, y deseado, además, de manera voluntaria y deliberada. Ello supone que si una acción no tiene un fin o un propósito deliberado, no es, de acuerdo con el estándar aristotélico, una acción en sentido propio. La digestión y otros procesos fisiológicos, por ejemplo, no son acción, porque no son ni siquiera procesos conscientes. Tampoco son acciones en un sentido propio las acciones conscientes, pero no voluntarias. Por ejemplo, si A coge la mano de B y golpea con ella a C, no se puede decir, en rigor, que B ha actuado. La "acción" de B es involuntaria: B no se *proponía* golpear, no era su fin. Ahora bien, para Aristóteles tampoco es una acción en sentido propio, incluso, una acción voluntaria pero no *deliberada*. La voluntariedad es una condición necesaria para la acción, pero para Aristóteles, no es una condición suficiente; al fin y al cabo, los animales, aunque realizan sus movimientos y actividades de manera voluntaria, no participan de la acción,[44] como tampoco los niños, quienes según Aristóteles todavía no son capaces de deliberación. En definitiva, la acción, en el sentido pleno del término (tal vez muy exigente) presupone, además de voluntariedad, un mínimo de deliberación. Actuar de manera impulsiva, sin deliberación o elección, no cuenta para Aristóteles como acción.

Si combinamos las dos constataciones (a) y (b) tenemos que, según Aristóteles, toda acción está dirigida a un bien y se propone un fin. De hecho, ambos puntos no son separables, ya que los términos fin y bien son usados por Aristóteles como intercambiables.[45] Ahora bien, ¿cómo se llega de esta constataciones, aparentemente triviales, a la consideración de que el fin de la acción es, en último término, la

---

[42] Sobre la *akrasia*, discutida por Aristóteles en EN VII 1-11, véase Robinson (1995).

[43] Esta constatación implícita se hace aquí mediante la perífrasis "aquello hacia lo cual todo tiende" (*hou pant' ephietai*), una expresión equivalente a "fin". Según Gauthier-Jolif, dicha perífrasis fue usada por Eudoxo (Gauthier-Jolif, 1959: ad loc.).

[44] Cf. la afirmación: "Los animales poseen percepción pero no participan de la acción" (EN VI 2, 1139a20). La exclusión se justifica en la ausencia de razón en los animales, que imposibilita la deliberación y por tanto la elección.

[45] Siguiendo el uso de Aristóteles, voy a usarlos también más o menos indistintamente.

eudaimonia? Para llegar a esta conclusión, Aristóteles analiza con más detalle la interrelación entre el concepto de acción por un lado y el concepto de fin, por otro. De este análisis van surgiendo escalonadamente las premisas necesarias para concluir, a la postre, que la *eudaimonia* es el fin (último) de la acción. A grandes trazos, estas son las tres etapas del argumento:

(i) El análisis del concepto de acción revela en primer lugar que existe una pluralidad de fines de la acción humana (1094a6–8). Esta pluralidad contiene, además, elementos heterogéneos: unos fines son actividades; otros, productos (1094a4–5).

(i) A continuación, Aristóteles observa que dicha pluralidad está organizada de manera jerárquica: unos fines se subordinan a otros (1094a9–16). En concreto, algunos fines se eligen como un medio para alcanzar otros fines; ahora bien, estos últimos fines, a su vez, se eligen también como medios para otros fines; y así va formándose, según sugiere Aristóteles, una secuencia ordenada de los fines de la acción.

(iii) Por último, Aristóteles postula que en esta secuencia o jerarquía de fines existe un *único* fin que es sola y exclusivamente fin, nunca medio (1094a18–22). Este fin (como se hace saber más adelante, 1095b14–19) es la *eudaimonia*; ya que, según Aristóteles, la felicidad es un fin que se escoge *siempre* por sí mismo, y *nunca* como medio para otro fin.[46]

Veamos cada uno de los pasos de esta argumentación con un poco más de detalle.

1.1. La pluralidad de fines de la acción y la distinción entre fines-actividad y fines-producto

Aristóteles ha establecido (casi como una verdad lógica, o en todo caso como una plausible generalización psicológica) que toda acción tiende a un fin.[47] Ahora bien,

---

[46] Propiamente, esta definición de la *eudaimonia* —que se sirve de dos adverbios de frecuencia (*siempre* fin, *nunca* medio)— aparece posteriormente en la argumentación de Aristóteles (1097a33–34). Aquí, en la argumentación que vamos a comentar (1094a18–22) Aristóteles habla solo de un fin que deseamos por sí mismo (*di' hauto*), mientras que el resto de fines son deseados por él (*talla dia touto*).

[47] Según Kenny (1965: 43), la doctrina de Aristóteles acerca del fin (último) de la acción puede intepretarse como (i) una verdad lógica, (ii) una observación psicológica, o (iii) como

resulta también obvio que la acción humana, desde el punto de vista cuantitativo, es plural: no hay *una* acción o *la* acción, sino que existe una gran cantidad de acciones diferentes. Por tanto, dado que toda acción tiene un fin, ello significa que hay asimismo una gran cantidad de fines. Así, según Aristóteles:

> como hay muchas acciones, artes y ciencias, resultan también muchos los fines: en efecto, la medicina tiene como fin la salud; la construcción naval, el barco; la estrategia militar, la victoria; la economía, la riqueza. (1094a6–9; trad. Araujo / Marías mod.)

En suma, hay una correlación entre las acciones y los fines: hay tantos fines como acciones.[48]

En paralelo, además, con la pluralidad cuantitativa de fines de la acción, Aristóteles señala una importante diferencia cualitativa entre ellos. Esencialmente, Aristóteles distingue dos variedades de fin. Por un lado, hay fines que consisten meramente en una actividad (*energeia*). Por otro, hay fines que, si bien presuponen para su realización una actividad, van más allá de esta actividad, hasta objetivarse en un producto (*ergon*). Simplificadamente, podemos llamar a los primeros fines-actividad; a los segundos, fines-producto. Un ejemplo paradigmático de fin-actividad, para Aristóteles, es el de las acciones morales o "nobles" en general. Estas acciones (actos de generosidad, liberalidad, justicia, etc.) constituyen una actividad en sí mismas, y no tienen como fin la generación de un producto.[49] Por otra parte, un ejemplo claro de "fines-producto" son las acciones técnicas. La técnica de la construcción, pongamos por caso, está constituida por todas aquellas acciones necesarias para construir una casa: allanar un terreno, cimentar los fundamentos, poner ladrillos, colocar ventanas, etc. Estas acciones, pese a requerir una actividad,

---

un imperativo moral. Parece evidente que la doctrina, más modesta, de que toda acción tiende a un fin, no puede interpretarse como (iii).

[48] La afirmación parece válida tanto respecto a ejemplares concretos de acción (*action-tokens*) como a tipos de acción (*action-types*). Pero Aristóteles parece referirse más bien a tipos de acción, como sugiere su alusión subsiguiente a las distintas (clases de) artes y sus correspondientes fines. Sobre la distinción entre *types* y *tokens* cf. Wetzel (2014).

[49] Otro ejemplo, tal vez más notorio todavía, es el de "acción" contemplativa, que consiste también meramente en actividad, a saber, actividad teorética (cf: 1177b19: *hē de tou nou energeia … theōrētikē ousa*, "la actividad de la mente … siendo contemplativa"; cf. también 1177a16; a18). Por descontado, esta acción tampoco desemboca en producto alguno.

desembocan finalmente en la creación de un producto, la casa, que va más allá de (o “trasciende”) la actividad de la construcción.

¿Son mejores los fines-actividad o los fines-producto? Para Aristóteles, en general la actividad es preferible al producto. Por decirlo así, una acción especialmente noble, como por ejemplo una acción justa, está en otra escala de valor que un producto técnico, como por ejemplo una casa. Ahora bien, cuando una acción tiene como fin un producto, entonces es distinto: el producto resultante de la acción (*ergon*) es superior a la actividad que lo ha producido (*energeia*):

> Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines: unos son actividades, otros son, aparte de estas, ciertos productos; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles (*beltiō pephuke*) los productos a las actividades. (1094a3–5; trad. Araujo / Marías mod.)

Siguiendo con nuestro ejemplo, en el caso de la acción cuyo fin es construir una casa, la casa resultante es un fin mejor que las distintas actividades necesarias e indispensables para construir la casa (cimentar los fundamentos, poner ladrillos, etc.). Esta preferencia de Aristóteles por el producto, no obstante, ha motivado en algún comentador (por ejemplo Hardie) la siguiente objeción.[50] En determinadas acciones, valoramos más las actividades mismas que los productos derivados de ellas. Por ejemplo, es posible jugar al ajedrez por el mero placer de jugar, no por conseguir la victoria (que sería el “producto” del juego) o viajar para ver diferentes lugares, no para llegar al destino. En estos casos, la actividad tiene más valor que el producto. La valoración de Aristóteles, en definitiva, tiende a minusvalorar aquellas actividades que van acompañadas de un resultado o producto. Una posible réplica a Hardie es que estos contraejemplos son algo artificiales, y que la victoria en ajedrez, por ejemplo, no es un “producto” como una casa. Pero, en mi opinión, la duda que plantea la objeción persiste, ya que el concepto de *ergon* es suficientemente amplio como para incluir este caso. Así, Aristóteles habla por ejemplo de la victoria como el producto, o *ergon*, de la ciencia estratégica (cf. 1097a20), y por analogía, no sería descabellado hablar de la victoria como el producto de la ciencia ajedrecística.

En todo caso, el resultado del análisis de Aristóteles hasta ahora es el siguiente. (i) Hay una pluralidad de fines de la acción, una pluralidad que se corresponde exactamente con la pluralidad propia de las acciones humanas. (ii) Entre los fines, es

[50] Hardie (1968: 13–14).

posible distinguir dos categorías. Algunos fines son pura actividad (fines-actividad); otros, además de implicar una actividad, desembocan en la producción de una obra (fines-producto). (iii) En el caso en que una misma acción combina actividad y producto, este último es mejor que la primera.

1.2. Jerarquía entre los fines de la acción

En el siguiente paso de la argumentación, Aristóteles sugiere que la pluralidad de fines de la acción no es una pluralidad de elementos inconexos, sin coordinación. Al contrario, existe una *jerarquía* entre los fines de la acción. Esta jerarquía se concreta en el hecho de que unos fines están subordinados a otros. Así,

> […] en todas aquellas [*sc*. acciones, técnicas, ciencias] que están subordinadas bajo una sola facultad (como el arte de fabricar frenos y todas las demás artes relacionadas con los arreos para los caballos se subordinan al arte de la equitación, y a su vez esta y toda otra acción guerrera se subordinan a la estrategia, y de la misma manera otras artes a otras diferentes) los fines de las principales [*ta tōn architektonikōn telē*] son preferibles a todos los fines de las subordinadas [*hairetōtera tōn hup' auta*]: ya que estos últimos se persiguen en vista de aquellos. (1094a9–16; trad. Araujo / Marías mod.)

De este pasaje se desprende primero que determinados grupos de acciones están subordinados a otros por parejas. (Aristóteles habla de "facultades" y "técnicas", pero estos términos pueden tomarse aquí como un equivalente aproximado de acción.)[51] El ejemplo básico es el de las acciones necesarias para producir frenos para caballos (*chalinopoiikē*). Todas estas acciones, según sugiere Aristóteles, están subordinadas a otro grupo de acciones, las acciones propias del arte de la equitación (*hippikē*). Esta subordinación se funda en el hecho de que se producen frenos para caballos *con el fin* de montar a caballo. Generalizando a partir de este ejemplo sencillo, si un grupo de acciones A se subordina a B, ello significa que A son acciones que se llevan a cabo *por causa de* B (o con el fin de B, con vistas a B, por mor de B, etc.). Por otro lado, esta subordinación implica también una diferencia en valor. Si A se escoge por B, entonces B es preferible a A. Dicho de otra manera, la acción jerárquicamente superior (la que subordina) es más deseable que la acción jerárquicamente inferior (la

---

[51] Como sugiere la expresión acción guerrera (*polemikē praxis*).

acción subordinada). En el ejemplo básico ofrecido por Aristóteles, la acción del arte de la equitación es mejor (literalmente, "más digna de ser escogida": *hairetōtera*) que la acción que produce frenos. Una consideración adicional que se desprende del pasaje es que los fines no se subordinan unos a otros, por así decir, solo de par en par. Al contrario, estos pares están unidos, por así decir de manera serial o en cadena. Así, un mismo fin puede ser, en un par, dominante (esto es, jerárquicamente superior, o como lo llama Aristóteles, "arquitectónico") y al mismo tiempo, en otro par, subordinado (esto es, jerárquicamente inferior o auxiliar).[52] Por ejemplo, el fin de la equitación es por un lado dominante o "directivo" respecto a la acción de producir frenos; pero por otro, es subordinado o subalterno respecto al arte de la estrategia (o "arte militar"). En otras palabras: los fines forman una serie, en la que cada elemento es superior en la jerarquía al anterior, pero inferior al posterior. (Esta serie contiene, aparentemente, *todos* los fines, hasta llegar a un hipotético fin último en la jerarquía, superior a todos los anteriores, pero sin estar emparejado con un fin ulterior al que estuviese subordinado. Sobre este fin último, ver la siguiente sección.) Ahora bien, como ha señalado Hardie, Aristóteles simplifica las cosas. La jerarquía entre acciones no siempre es tan simple como sugiere la exposición de Aristóteles. En algunos casos, hay fines que se subordinan bidireccionalmente: por ejemplo, aunque el arte de producir frenos puede servir a la equitación, también puede ocurrir al revés: el fabricante de frenos puede trasladarse a caballo a su trabajo. En otros casos, simplemente no existe subordinación, El jinete puede montar a caballo con independencia del arte militar, simplemente por placer. En suma, la exposición de Aristóteles asume una jerarquía entre fines excesivamente simple, ignorando las complejidad de las distintas relaciones entre acciones.[53]

Por último, Aristóteles hace una observación relevante para la interpretación correcta de su idea de una jerarquía entre fines. De acuerdo con esta observación:

> es indiferente que los fines de las acciones sean las actividades mismas [*tas energeias autas*], o alguna otra cosa fuera de ellas [*para tautas allo ti*], como en las ciencias mencionadas. (1094a16–18; trad. Araujo / Marías)

Ello quiere decir, posiblemente, que a efectos de la jerarquía entre fines, no es

---

[52] O "instrumental", como sugiere el término *organon*.

[53] Esta objeción, y los contraejemplos algo paródicos de la argumentación de Aristóteles, se encuentran en Hardie (1968: 15–16).

importante si un fin-actividad se subordina a un fin-producto, o viceversa. En ambos casos, es preferible el fin dominante o supraordinado. Es decir: si A se subordina a B, B es preferible o más deseable que A, independientemente de si B es un fin-actividad (ejemplo: la equitación, que es más deseable que los frenos del caballo), o un fin-producto (ejemplo: la casa, que es más deseable que las actividades necesarias para producirla, como poner ladrillos, colocar ventanas, etc.).

Como resumen de la argumentación de Aristóteles en esta sección, se pueden establecer los dos siguientes puntos: (i) la enorme cantidad de fines de la acción humana no resulta en una pluralidad de elementos inconexos. Al contrario, todos los fines de la acción se organizan, o mejor, se coordinan sistemáticamente. De hecho, los fines se subordinan los unos a los otros sucesivamente, hasta formar, por así decir, una única *cadena*. En esta cadena, (ii) cuanto más elevado o dominante es un fin, tanto mejor es este fin; y ello con independencia de si este fin es un fin-actividad o un fin-producto.

1.3. El vértice de la jerarquía: ¿Un único fin (final) para todas las acciones?

Aristóteles, tras establecer que existe una jerarquía entre los fines de la acción, en la que los fines son a la vez dominantes y subordinados (excepto, hipotéticamente, el primero, que es solamente subordinado) plantea a continuación la hipótesis de un fin absolutamente dominante. En otras palabras, Aristóteles sugiere la posibilidad de un fin de la acción *siempre* dominante, pero *nunca* subordinado.

En palabras del propio Aristóteles:

> Si existe, pues, algún fin de nuestras acciones que queramos por él mismo [*ho di' hauto boulometha*], y los demás por causa de él [*talla de dia touto*], y no elegimos todo por causa de otra cosa [*panta di' heteron*] —pues se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. (1094a18–22; trad. Araujo / Marías mod.)

Este conocido puede interpretarse, tal vez, como una prueba de la existencia de un fin absolutamente dominante —al que podemos llamar *fin último*, abreviadamente[54]—

[54] La expresión no es de Aristóteles, aunque sí lo es el adjetivo *teleion*, final, que el traductor de la EN al castellano, Julio Pallí (Pallí, 1985: 141 *et passim*), traduce como "perfecto" (porque ciertamente algo final, en tanto que algo acabado, tiene la connotación de "perfecto").

por reducción al absurdo de la hipótesis contraria. En efecto, supongamos que no existe un fin último (es decir, un fin que [1] es deseado por sí mismo y [2] es la causa por la que deseamos todos los otros fines). De esta hipótesis, se seguiría, según Aristóteles, que todo fin se desea tan solo como medio para otro fin (*di' heteron*). Sin embargo, esta posibilidad implica una regresión de los fines al infinito. En efecto, para todo fin aparentemente final, sería posible concebir un fin ulterior: A se desearía por B, pero B por C, C a su vez por D, D por E… y así *ad infinitum*. Ahora bien, esto es absurdo; ya que entonces ninguna acción tendría verdaderamente un fin en sí mismo, y en consecuencia, todo deseo quedaría frustrado.[55] Si se quiere evitar esta conclusión —es decir, que todo deseo por un fin es inútil— hay que asumir, por consiguiente, la hipótesis contraria: la existencia de un fin que se desea por sí mismo. Este es el fin último para todas las acciones.

La argumentación de Aristóteles ha sido criticada como una falacia. Por ejemplo, Anscombe sugiere que la argumentación pasa ilícitamente de "todas las cadenas [de fines] tienen que terminar en algún sitio", a "hay algún sitio en el que todas las cadenas [de fines] terminan".[56] O bien, alternativamente, según la formulación de John Ackrill, Aristóteles incurre en una falacia al pasar de "toda acción deliberada tiende a un fin deseado por sí mismo" a "hay un fin deseado por sí mismo al que todas las acciones tienden".[57] Otros han intentado defender la validez formal del argumento, pero introduciendo premisas adicionales;[58] otros aún han interpretado el pasaje no como un argumento para *probar* la existencia de un único fin final, sino como una mera hipótesis.[59] Lo sea o no, Aristóteles parece sugerir que su argumento

---

En opinión más acertadamente, Ursula Wolf traduce *teleion* por "abschliessendes Ziel", esto es, "fin conclusivo" (Wolf 2008: 347, n. 33). "Endy", propuesto por Anthony Kenny, sería una posible traducción al inglés, tal vez la que capta con mayor simplicidad y elegancia el significado de *teleion* (citado en Wolf, 2008: 347, n. 33).

[55] Esta última asunción resulta algo oscura, ya que parece presuponer un deseo solo se satisface de modo completo cuando se alcanza un fin final. Pero esta naturalmente es una condición muy exigente.

[56] Anscombe (1957b)

[57] Ackrill (1974: 51)

[58] Williams (1962), Kirwan (1967).

[59] Cf. Hardie: "[I]f we interpret the passage as claiming to *prove* that there is only one ultimate end, it is open to the criticism neatly expressed by Miss Anscombe, who finds here an 'illicit transition' from 'all chains must stop somewhere' to 'there is somewhere where all

es efectivamente una prueba de la "existencia" de un fin último. A mi modo de ver, sin embargo, incluso si el argumento fuera formalmente válido, no probaría la existencia de un fin final. Pues de la mera posibilidad lógica de un objeto no se sigue su realidad, es decir, que este objeto efectivamente *exista*.[60]

Aristóteles extrae de su argumentación, en todo caso, dos importantes conclusiones. La primera es de orden práctico: si, como ha quedado supuestamente probado, existe un fin último, saber cuál es tendrá una gran importancia o trascendencia para la vida. De hecho, no solo será importante, sino que será absolutamente importante: será el fin que deba perseguir todo agente con sus acciones a lo largo de su vida. Para ilustrar esta importancia, Aristóteles compara a los agentes con arqueros, y al fin último de las acción, con el blanco al que deben apuntar los arqueros. Así como para un arquero es importante saber dónde está el blanco al que hay que dar, así para un agente es importante conocer cuál es el fin último de las acciones, si no quiere que sus esfuerzos sean inútiles. La consecuencia práctica de todo ello es clara: hay que organizar la vida, en la medida de lo posible, en torno al fin último; es decir, hay que elaborar un plan para ordenar nuestras acciones en vistas a *alcanzar* el fin último.[61] La idea que quiere expresar aquí Aristóteles tiene un interesante paralelo en la *Ética Eudemia*:

> Todo aquel que es capaz de vivir de acuerdo con su propia elección debe proponerse algún objetivo [*thesthai tina skopon*] para vivir bien —honor o reputación o riqueza o cultura— y, fijándose en él, debe llevar cabo todas las acciones, pues no tener la vida organizada en vistas a algún fin es signo de gran necedad [*aphrosunē*]. Primero y ante todo debemos determinar, sin precipitación y sin descuido, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien, y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen. (*Ética Eudemia* I 2, 1214b6–14; trad. Pallí)

---

chains must stop'. I am inclined to acquit Aristotle of this fallacy in view of the fact that the possibility of a plurality of ends is mentioned in chapter 7 (1097a22–4) and that he certainly knew that men enjoy and desire many different objects". (Hardie, 1968: 17)

[60] Cf. Tugendhat & Wolf (1983: 185–89)

[61] Esta metáfora, por otra parte, sugiere que el fin último, pese a la apariencia algo abstrusa que le da el argumento anterior, es un bien *asequible* mediante la acción. En este aspecto, indirectamente, Aristóteles insiste en su crítica al bien platónico: este "no sería ni practicable ni asequible para el hombre" (*ouk an eiē prakton oude ktēton anthrōpōi* EN I 4). En términos de la analogía con el arquero, el blanco que se propone la teoría de Platón es inalcanzable, a diferencia del que propone el propio Aristóteles.

La segunda conclusión es de tipo teórico: si existe un fin último de la acción, existirá también una ciencia que se ocupa de él.[62] Pues si todo fin cae bajo una ciencia (o facultad), el fin último no puede ser una excepción. Esta ciencia es superior jerárquicamente a todas las otras ciencias, ya que el fin de que se ocupa es asimismo superior a todos los demás los demás fines. Es decir, así como el fin último se persigue por sí mismo, mientras que todos los otros fines se persiguen por él, del mismo modo la ciencia que se ocupa del fin último se persigue por sí misma, pero todas las otras ciencias se persiguen por ella. A esta ciencia, probablemente nosotros la llamaríamos "ética" o "filosofía moral". En la terminología de Aristóteles, sin embargo, esta ciencia o disciplina es la "ciencia política".[63] La razón de esta denominación tiene que ver con el hecho de que la política parece tener una autoridad suprema. En virtud de esta autoridad peculiar —que se manifiesta concretamente en la capacidad para legislar— la política da órdenes a todas las demás ciencias:

> Si es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es [el bien y lo mejor = el fin "último"] y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parece que lo sería de la ciencia más soberana [*kuriōtatēs*] y más arquitectónica [*architektonikēs*]. Tal es manifiestamente la política. En efecto, ella es la que establece qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno, y hasta qué punto. Vemos además que las más honorables de las facultades están bajo ella, como por ejemplo el arte militar, la economía domestica, y el arte de la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además lo que se debe hacer, y también aquello que no se debe hacer [*nomothetousēs ti dei prattein, kai tinōn dei apechesthai*], esta ciencia abarcará [*periechoi*] los fines de las otras ciencias: de modo que este será el bien humano. (1094a24–b7; trad. Araujo / Marías mod.)

En definitiva, la política se ocupa del fin último de la acción puesto que es la más eminente de las ciencias. De hecho, la política consiste en legislar, y legislar, concretamente, sobre la acción, diciendo lo que se debe hacer (*ti dei prattein*), y aquello de lo que hay que abstenerse o apartarse (*tinōn dei apechesthai*).

Por otro lado, de este pasaje destaca la afirmación de que el fin de la política (fin último) abarca los fines de las restantes ciencias. Esta afirmación parece favorecer una interpretación pluralista de la *eudaimonia*, por oposición a una interpretación

---

[62] *EN* I 2 1094a27–b1

[63] Para Aristóteles, la ética es tan solo la investigación "relativa al carácter", cf. Barnes (2000: 130).

monolítica. En términos generales, una interpretación pluralista incluye en el fin último de la acción una pluralidad de fines. En cambio, en una interpretación monolítica, el fin no está integrado por partes, sino que es, por decirlo así, de una sola pieza. Así, dadas estas definiciones, si el fin de la ciencia política "comprehende" o abarca los fines de las demás (*periechei ta tōn allōn*), entonces dicho fin, por definición, no puede ser monolítico. Pues aunque es jerárquicamente superior y domina a los demás —tiene más autoridad que ellos—, los engloba o "comprehende" en sí, como si fuera un todo compuesto de muchas partes.[64]

En resumen, la argumentación de Aristóteles ha mostrado que toda acción se dirige (i) a un fin *último*, y asimismo, (ii) tanto que este fin último tiene consecuencias para la vida práctica —hay que organizar la vida en torno a un fin último— (iii) como la ciencia que se ocupa de este fin supremo es la ciencia política. Sin embargo, todavía no sabemos nada concreto acerca del contenido de este fin. Una manera de aproximarse a esta cuestión es preguntarse por el nombre de este fin.

1.4. El fin último de la acción es denominado por casi todos "eudaimonia"

Aristóteles ha llegado a la conclusión de que todas las acciones humanas tienden, en último término, a un (único) fin último. Ahora se trata de dar un nombre a este fin. De esta forma —y tras una digresión sobre el método ético—[65] Aristóteles retoma la discusión en torno al fin último como sigue:

> Volviendo a nuestro tema, digamos […] cuál es el más elevado de los bienes que pueden realizarse mediante la acción [*ti to pantōn akrotaton tōn praktōn agathōn*]. En cuanto al nombre [*onomati*], casi todo el mundo está de acuerdo,

[64] Esta interpretación pluralista de la *eudaimonia*, nótese bien, no implica necesariamente la interpretación inclusivista rechazada en esta tesis. Una interpretación pluralista puede sostener que la eudaimonia consiste en una pluralidad de actividades, pero sin incluir, esencialmente, ningún bien externo.

[65] 1094b11–1095a13. Este excurso señala (i) la contingencia de la materia con la que tiene que ver la investigación ética, (ii) su la finalidad práctica, no teórica ("el fin no es el conocimiento, sino la acción", 1095b5–6) (iii), y un requisito indispensable para aprovechar las lecciones de la investigación ética: tener un carácter suficientemente maduro. Sobre este pasaje, cf. Höffe (1995b); para un estudio general sobre el método ético ver Anagnostopoulos (1994).

> pues tanto la multitud como los individuos cultivados lo llaman felicidad [*eudaimonia*]. (1095a14–19; trad. Araujo / Marías mod.)

Aristóteles supone aquí de modo tácito dos consensos. El primero se refiere a la existencia misma de un bien supremo —el más elevado de todos los bienes (*to akrotaton agathon*, lo que tradicionalmente se denomina un *summum bonum*)—. Dado que Aristóteles afirma que la gente llama a *este* bien *eudaimonia*, es evidente que Aristóteles presupone que hasta la gente corriente —aunque sea de forma no del todo reflexiva— acepta la existencia de un bien supremo. El segundo consenso se refiere al nombre (*onoma*) que recibe este bien: *eudaimonia*, un consenso que, según refiere Aristóteles, es casi completo ("casi todo el mundo está de acuerdo", *hupo tōn pleistōn homologeitai*, 1095a17–18).

Podemos llamar estos dos consensos, de modo abreviado, consenso eudaimonista (siguiendo la afortunada expresión de Julia Annas).[66] Un aspecto llamativo de este consenso es que es compartido tanto por gente ordinaria como por individuos distinguidos. En una palabra, el consenso eudaimonista es "transversal". La única excepción notable parece haber sido la de un grupo de filósofos —los cirenaicos— que negaban que el fin último de la acción fuera la *eudaimonia*. Aunque Aristóteles no menciona esta excepción, se puede hacer notar que los cirenaicos (cuya escuela se remonta a Aristipo, un hedonista asociado con Sócrates)[67] sostuvieron que el fin de la acción *no* es la *eudaimonia*, sino el placer presente.[68] Pero aparte de esta excepción, el consenso acerca de la existencia de un fin último y su nombre ("*eudaimonia*") es prácticamente universal.

El consenso acerca del nombre de *eudaimonia*, por otra parte, se extiende también a otras expresiones, consideradas como equivalentes. En concreto, Aristóteles observa que la mayoría considera "ser feliz" (*eudaimonein*) como algo equivalente tanto a

[66] Ver Annas (1993) y la discusión en el capítulo IV.

[67] Aparece por ejemplo en Jenofonte, *Memorabilia* II 1, conversando con Sócrates, y afirmando la superioridad del placer presente sobre el futuro. Sobre los cirenaicos, ver Annas (1993: 21–22, 227–37); también Richard (2014).

[68] Cf. el resumen de su doctrina en DL II 87–88: "Piensan que nuestro fin difiere de la felicidad [*eudaimonia*]. Nuestro fin es el placer particular, mientras que la felicidad es la organización de placeres particulares, en la que se incluyen tanto los placeres pasados como futuros. El placer particular es deseable por sí mismo; pero la felicidad, en cambio, no es deseable por sí misma, sino por los placeres particulares".

"vivir bien" como a "ir bien":

> [tanto la multitud como los refinados] suponen que ser feliz es igual a vivir bien [*eu zēn*] así como ir bien [*eu prattein*] (1095a19–20)

En suma, para la mayoría, la *eudaimonia* significa tener una buena vida, una vida que va bien, una vida exitosa. Estas expresiones, sin embargo, aunque son sugestivas son todavía ambiguas. La expresión vivir bien es excesivamente genérica; por su parte, la expresión *eu prattein* —que traducimos como "ir bien", a falta de una expresión mejor— es susceptible de interpretaciones radicalmente distintas. En un extremo, dicha expresión puede referirse únicamente al éxito material, es decir, a la prosperidad en términos económicos. En otro extremo, *eu prattein* puede interpretarse como "actuar bien", "obrar bien", en un sentido connotado sobre todo éticamente. De hecho, este último es el significado literal de la expresión [*eu* = bien, *prattein* = actuar].[69] En una interpretación en algún sentido intermedia, por último, *eu prattein* significaría "irle bien a uno", "ir bien las cosas".[70] En razón de esta generalidad y ambigüedad, el consenso acerca de dichas expresiones (vivir bien, ir bien) es meramente lingüístico o nominal, en todo caso insuficiente para determinar el *contenido* del fin último de la acción. Por eso, Aristóteles afirma:

> […] acerca de qué es la felicidad [*peri de tēs eudaimonias, ti estin*], disputan y no lo explican del mismo modo la multitud y los sabios [*hoi sophoi*]. (1095a20–22; trad. Araujo / Marías mod.)

Dicho de otra forma: el consenso prácticamente universal acerca de la *eudaimonia* termina allí donde hay que especificar de modo concreto el referente de esta expresión. Las respuestas ofrecidas por unos y otros son variadas y discrepantes. La situación, algo paradójica, en fin, es que existe consenso sobre el nombre del fin

---

[69] El propio Aristóteles explota conscientemente la ambigüedad de la expresión para apoyar su tesis de que la *eudaimonia* consiste en actuar bien, es decir, virtuosamente. Por esta razón, algunas traducciones (cf. Pallí Bonet y Araujo / Marías) vierten directamente *eu prattein* por "obrar bien", tal vez apoyándose en la expresión *eupraxia* empleada por Aristóteles en 1098b22. (*Eupraxia* sí tiene una connotación exclusivamente ética).

[70] Encuentro preferibles estas traducciones, en cierta medida neutrales entre la interpretación puramente económica de *eu prattein* y la puramente ética. En inglés, la traducción *well-doing* (por ejemplo, Christopher Rowe) mantiene perfectamente la ambigüedad del original. En alemán, Ursula Wolf traduce por *gut handeln* (=obrar bien), pero ella misma señala que el significado habitual de *eu prattein* es "irle bien a uno" (2008: 345 n. 14)

último, pero no sobre la cosa.[71]

Sin embargo, las discrepancias no constituyen para Aristóteles una ocasión para el escepticismo. Todo lo contrario: la variedad de opiniones (*doxas*, cf. 1095a25) sobre la *eudaimonia* es aprovechada como una oportunidad para hacer un examen a distintos posibles candidatos a bien último. Por medio de este examen, es probable que finalmente se halle el bien buscado (cf. la expresión *to zētoumenon agathon*, 1097a15), o se hallen, al menos, los criterios o requisitos que este bien debe satisfacer.

1.5. Opiniones sobre la eudaimonia

Aristóteles ofrece en primer lugar, de modo informal, una lista de los bienes identificados comúnmente con la *eudaimonia*. Esta lista contiene bienes muy diversos: desde bienes concretos y visibles como la riqueza, la salud, el placer, o el honor, hasta bienes abstractos como el bien "en sí mismo" planteado por Platón. Además, cada uno de estos bienes es propuesto por colectivos diferentes. La multitud (*hoi polloi*) suele concebir la *eudaimonia* como algo más bien material, al contrario que los sabios o gente refinada (*hoi sophoi / hoi charientes*):

> Unos [sc. *hoi polloi*] creen que [la felicidad] es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, hay algún otro que es bueno en sí mismo [*kath'hauto*], y que es la causa de que todos aquellos sean bienes. (1095a22–28; trad. Araujo / Marías mod.)

En suma, existe una gran variedad de bienes identificados como la esencia de la *eudaimonia*. Esta variedad —en el caso de los bienes más bien ordinarios— refleja además las diferentes circunstancias de privación en que se encuentran los individuos. Y, por otra, parte, la lista que ofrece Aristóteles está abierta. Sería posible imaginar

---

[71] En términos de una conocida distinción utilizada por Rawls (Rawls 1971: 5), podríamos decir que todos tienen un mismo concepto de *eudaimonia* (*eudaimonia* es "vivir bien" / "ir bien") pero diferentes concepciones (no todos identifican el referente de la *eudaimonia* de la misma manera).

aún otros bienes —por ejemplo, la paz[72]— e identificarlos con la *eudaimonia*.

Sin embargo, para investigar qué es la *eudaimonia* no es preciso examinar todas las opiniones. Pues ciertamente no todas están igualmente extendidas, ni todos los bienes son igualmente plausibles como candidatos para la *eudaimonia*. Así, hay que examinar solo aquellas opiniones que gozan de una cierta plausibilidad inicial, y el criterio de lo que es plausible inicialmente, en este caso, es el de una persona con un mínimo de educación. Esta persona, según Aristóteles, posee ya un cierto conocimiento de lo que está bien y lo que está mal, pues ha sido educado correctamente en los hábitos apropiados (1095b4–6).[73]

Habiendo establecido esta limitación —solo examinar bienes que una persona bien educada consideraría mínimamente plausibles— Aristóteles plantea dicho examen como una elección entre diferentes "tipos de vida". Cada tipo de vida se estructura, en efecto, en torno a un bien estimado como el más importante —el fin último de la acción, en definitiva—. Las vidas mencionadas por Aristóteles y sus fines correspondientes se pueden ilustrar mediante la siguiente tabla:

TIPOS DE VIDA	BIEN SUPREMO
Vida de placeres sensuales	Placer
Vida de negocios	Riqueza
Vida política	a) Honor – b) Virtud
Vida teorética	Actividad teórica

El examen de Aristóteles tiene un resultado negativo: descarta de entrada los dos primeros tipos de vida y sus bienes, y sin desechar del todo la vida política, rechaza que el bien supremo esté constituido por el honor o la virtud; y, por otra parte, no se pronuncia sobre la vida teorética, posponiendo su investigación para más adelante.[74] A pesar de este resultado negativo, al descartar los fines de las otras vidas Aristóteles

[72] Cf. la obra de Aristófanes los *Acarnienses*: su personaje principal, Diceópolis, sin duda valora la paz por encima de todas las cosas.

[73] Aristóteles lo expresa también diciendo que la persona educada en los buenos hábitos conoce ya el qué (*to hoti*), de modo que no le será difícil hacerse con el porqué (*to dioti*), cf. 1095b6–8.

[74] Cf. EN X 7.

va explicitando cuáles son los criterios que, en su opinión, debe cumplir el bien supremo, la *eudaimonia*, ya sea este un bien más propio de una vida política o de una vida teorética. Veamos por ello cómo y por qué descarta ciertos géneros de vida.

La vida de placeres sensuales (*bios apolaustikos*) es aquella que tiene como bien supremo —o fin último— el placer. Aristóteles parece tan convencido de que este género de vida es descartable de antemano (es "propia del ganado", y la gente que escoge este tipo de vida es "servil", 1095b19–20) que no ofrece ni siquiera un *argumento* para refutar la identificación de la *eudaimonia* con el placer.[75] Como mucho, en defensa de este tipo de vida puede aducirse el hecho de que muchos poderosos, como Sardanápalo,[76] llevan este tipo de vida (1095b22). Pese a lo que este rechazo puede sugerir, la posición de Aristóteles con respecto al placer no es hostil: Aristóteles no desestima el placer sensual *per se* (solo su "exceso"), y menos aún otro tipo de placeres, como por ejemplo los que se derivan de la actividad teorética, o de las acciones nobles. De hecho, para Aristóteles si bien la *eudaimonia* no consiste en el placer, la *eudaimonia* contiene en sí misma el placer, y así, la vida de la persona *eudaimōn* es placentera.[77]

La vida política —y su correspondiente fin, el honor— es un mejor candidato a la *eudaimonia*. Quienes defienden este modo de vida son ya gente refinada (*hoi charientes*). Ahora bien, el honor presente un defecto: no depende exclusivamente de la persona que recibe el honor, sino ante todo de quien lo concede. En cambio, según Aristóteles, tenemos la intuición de que el bien buscado —la *eudaimonia*— es "algo que nos es propio [*oikeion*] y no nos puede ser arrebatado [*dusaphaireton*]" (1095b26). En definitiva, el honor no cumple una condición esencial: que dependa principalmente del agente y de su acción, no de las circunstancias que no están bajo su control.

Como réplica, un partidario de la vida política quizá argumente que la verdadera razón de ser de la vida política no es el honor, sino la virtud. El honor sería

---

[75] Para una discusión que toma en serio el placer como el fin último de la acción, hay que esperar a la discusión sobre el placer en los libros EN VIII y IX.

[76] Sardanápalo es considerado el último rey Asirio. Su epitafio supuestamente rezaba: "Sardanápalo ha fundado Anchialo y Tassos en un día. Tú come, bebe, juega, pues el resto no tienen ningún valor".

[77] Más adelante (apartado I.3.4) discutimos con algo más de detalle la concepción de placer de Aristóteles.

secundario, y se perseguiría tan solo instrumentalmente: a saber, como un medio para demostrar que quien recibe honores es virtuoso. Y la virtud sí cumple el requisito de ser algo intrínseco y por así decir inalienable. Por eso la virtud es el verdadero fin de la vida política. Frente e esta réplica, no obstante, Aristóteles argumenta lo siguiente: la virtud no es un bien plenamente final o completo (*phainetai de atelestera kai hautē* [*hē aretē*], 1095b31–32). Pues es posible poseer la virtud, y no obstante (a) estar durmiendo, o no ponerla nunca en práctica en vida, o bien, (b) poseerla pero padecer grandes infortunios.[78] Estas dos limitaciones hacen de la mera posesión de la virtud un candidato todavía inadecuado a bien supremo.

En definitiva, la vida política no parece —en ninguna de sus versiones: honor o virtud— ofrecer una respuesta satisfactoria a lo que es la *eudaimonia* (aunque Aristóteles al fin y al cabo considerará que la vida política sí ejemplifica una forma de felicidad, aunque sea secundaria, si se interpreta de manera más acertada cuál es el bien que promueve este tipo de vida. Para ello, el fin de la vida política debe concebirse no como la posesión de la virtud, sino en su *ejercicio*).

La vida de negocios (*bios chrēmatistēs*), por su parte, es una vida aún menos apropiada que las anteriores para identificar el bien supremo. Los bienes propios de las otras vidas —el placer, el honor, la virtud— se estiman al menos como fines en sí mismos (1096a8–9), aunque no lo sean (1096a9–10). En cambio, la riqueza no se puede calificar ni por un momento de fin en sí mismo, porque siempre es algo útil, y un medio para otra cosa (*chrēsimon gar kai allou charin*, 1096a7). Por este motivo Aristóteles rechaza la vida de negocios —que supone convertir lo que solo es un medio en el fin de todas las acciones— como un modo de vida especialmente “violento” o “forzado” (*biaios*), en todo caso, seguramente, impropio de personas liberales.

La vida de contemplación (*bios theōrētikos*), por último, tiene como fin la contemplación. Este parece ser el género de vida preferido por Aristóteles. Pero este género de vida no es examinado aquí, y Aristóteles nos remite a un tratamiento posterior (1096a4–6). Sin embargo, todo indica que el fin de este tipo de vida sí satisface todas las condiciones que Aristóteles espera de un “fin último”. Pero esto ahora es solo una suposición, ya que Aristóteles deja para más tarde su exposición (cf. sin embargo EN X 7, donde se habla de la vida teórica como “felicidad completa”).

[78] *EN* I 5 1096a 7. Sobre el papel de la suerte en la felicidad, véase *infra* apartado I.2.5.

En resumidas cuentas, el repaso de las distintas formas de conduce a resultados más bien negativos. El fin último de la acción —el bien humano, la *eudaimonia*— no es ni el placer, ni el honor, ni la virtud, ni (aún menos) la riqueza. Ahora bien, al desechar cada uno de estos fines Aristóteles ha introducido criterios que más tarde son decisivos para determinar de modo positivo qué es la *eudaimonia*. Los dos criterios más importantes son que el bien final es (1) algo propio que no puede ser sustraído (*oikeion kai dusaphareiton*), y (2) que no es un medio para otra cosa ([*ouk*] *allou charin*).[79]

En el siguiente paso de su argumentación, Aristóteles hace más explícitos estos criterios.[80]

1.6. Condiciones formales para el fin último de la acción: perfección y autosuficiencia

Aristóteles propone dos condiciones *formales* que todo fin último de la acción —en cuanto bien humano o *eudaimonia*— debe satisfacer. Estas dos condiciones son (i) perfección, y (ii) autosuficiencia.

Aristóteles formula la primera condición tras de elaborar un argumento semejante al del primer capítulo (1097a15–22). Toda acción tiende a un bien "con vistas al cual" o "por el cual" se ejecutan todas las acciones subordinadas (*hou charin ta loipa prattetai*; 1097a18-19). De ahí, cabe preguntar de nuevo si existe *un* fin para todas las acciones, o bien *varios*:

> Pero ¿qué es el bien de cada una [de las ciencias y técnicas]? ¿No es aquello en vista de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es en la medicina la salud; en la estrategia, la victoria […] y en otras [ciencias], otras cosas; y en toda acción y elección es el fin, pues en vista de él todos llevan a cabo las demás acciones.

---

[79] Podemos imaginar la protesta de un hedonista arguyendo que el placer cumple estas dos condiciones. Pero es dudoso que el placer cumpla la condición de ser algo propio, responsabilidad del agente, ya que en definitiva el placer no es una acción (que depende del agente) sino una consecuencia de la acción (que no depende del agente).

[80] Dejamos a un lado la crítica de Aristóteles a la concepción platónica del fin último. Dicha crítica se resume en que el bien platónico ni es "practicable" ni puede ser "adquirido" (no es *ni prakton* ni *ktēton*: cf. 1096b34). Otra de las condiciones de la *eudaimonia*, por tanto, es que debe ser accesible y asequible a la acción.

> De modo que si hay *un* fin de todas las acciones, este será el bien de la acción, y si hay *varios*, estos. (1097a18–24; trad. Araujo / Marías; cursiva añadida)

Condición (i), la perfección, emerge tras la constatación de que, incluso si existiesen varios fines perfectos, uno entre sería "el más perfecto".[81] Pero ¿qué significa un fin perfecto? Perfecto (*teleion*) es aquel fin escogido —al menos en parte— por sí mismo. En este sentido, todos aquellos fines únicamente escogidos como medios (es decir, fines puramente instrumentales) no son perfectos:

> Puesto que parece que los fines [*ta telē*] son varios, y algunos de estos los escogemos por causa de otros [*di' hetera*] —como por ejemplo la riqueza, las flautas, y en general los instrumentos [*ta organa*]— está claro que no todos los fines son perfectos [*ouk panta … teleia*]. En cambio, lo mejor parece algo perfecto [*teleion*]. (1097a25–28; trad. Araujo / Marías mod.)

Ahora bien, como se ha dicho, entre los fines perfectos existe uno que es el más perfecto (*to teleiotaton*). ¿En qué se distingue este último del resto? Según Aristóteles, el fin más perfecto es aquel que se elige siempre por sí mismo (*kath' hauto haireton*; 1097a33). En cambio, el resto de fines perfectos se persiguen por sí mismos, pero no siempre: en ocasiones, se persiguen por causa del fin más perfecto. En palabras de Aristóteles:

> llamamos más perfecto [*teleioteron*] al [fin] que nunca se elige por otra cosa, más que aquellos fines elegidos a la vez por sí mismos y por este fin [*kai kath' auta kai dia touto*]. Y llamamos perfecto en términos absolutos [*haplōs dē teleion*] al que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. (1097a30–34; trad. Araujo/Marías mod.)

Estas distinciones son abstractas, pero enseguida Aristóteles las ilustra con ejemplos: entre los fines perfectos "mixtos" —los podemos llamar así porque son perseguidos por sí mismos, pero también por causa del fin más perfecto— se cuentan bienes como el honor, el placer, el intelecto, o incluso, la virtud (literalmente, "toda virtud", *pasē aretē*). Estos son bienes intrínsecos ya que los escogeríamos, señala Aristóteles, incluso si no produjeran ningún resultado (*mēthenos apobainontos*; 1097b3–4). Al mismo tiempo, por otro lado, cada una de estos bienes se escoge por causa de un bien ulterior, a saber, el bien más perfecto: la *eudaimonia*. Así:

[81] Uno solo perfecto: *hen ti monon teleion* (1097a29); el más perfecto: *to teleiotaton* (1097a30)

> al honor, el placer, el intelecto, y toda virtud las escogemos por sí mismas (pues escogemos cada una de ellas incluso cuando no producen nada) pero las escogemos también en vistas de la felicidad [*tēs eudaimonias charin*]. Pues creemos que por medio de estas cosas seremos felices. En cambio, nadie elige a la felicidad por causa de aquellos bienes, ni en general, por causa de ningún otro bien (1097b2–6; trad. Araujo / Marías mod.)

En definitiva: existen bienes en parte perfectos —como el placer, la virtud, etc.—, que se escogen por sí mismos pero también por la eudaimonia; y existe esta última como fin absolutamente perfecto, esto es: un fin siempre escogido por sí mismo y nunca por otro bien.[82]

En definitiva, hay tres categorías de fines: (1) fines no perfectos [*ouk teleia*] (2) fines parcialmente perfectos [*teleia*] y (3) un fin completamente perfecto [*teleiotaton, haplōs teleion*] la *eudaimonia*. Esta categorización de fines, sin duda, no dice todavía en qué consiste la felicidad, puesto que la definición "un fin completamente perfecto" es meramente formal. Pero al menos, sirve como fundamento para descartar candidatos que no satisfacen la condición de perfección, como la riqueza (que ni siquiera es un fin perfecto) o el placer o la virtud (que aun siendo fines perfectos, no lo son por completo).[83]

Por su parte, (la segunda condición formal del fin de la acción —la autosuficiencia—, no debe entenderse, sugiere Aristóteles, en un sentido negativo como vida vivida en solitario (vida monacal o eremita), ya que el hombre es un ser social o político; de esta forma, la autosuficiencia incluye amigos, padres, mujer y conciudadanos (1097b7–11). Más positivamente, Aristóteles caracteriza a la autosuficiencia como: (a) lo que, por sí solo, hace que la vida sea digna de ser escogida; y al mismo tiempo (b), hace que a la vida no le falte de nada.

> Estimamos como autosuficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y que no le falte de nada; y pensamos que tal es la felicidad. (1097b14–16; trad. Araujo / Marías mod.)

---

[82] Cf. con Kant, que afirma que hay ocasiones en que la felicidad debe ser escogida como medio para evitar la tentación de "transgredir deberes" (véase V.2.2).

[83] Aristóteles ya había descartado antes estos candidatos. Sin embargo, la introducción del criterio de perfección permite una mejor justificación de este rechazo.

Este pasaje ha sido interpretado como una de las pruebas de que el concepto de eudaimonia de Aristóteles es inclusivista.[84] En esta concepción, la *eudaimonia* contendría en sí misma todos los bienes. La afirmación de que a una vida autosuficiente no le falta de nada sugiere, bajo esta lectura, que en dicha vida todas las necesidades están satisfechas, desde las más cotidianas (alimentación, vivienda, etc.) a las más elevadas (por ejemplo, el ejercicio de una actividad científica). Así, el placer, la riqueza, o la virtud, no serían bienes que, por sí solos, fueran autosuficientes. En cambio, la *eudaimonia*, que reúne a estos bienes además de otros muchos, sería el bien plenamente autosuficiente. Esta diferencia entre la *eudaimonia* (un todo inclusivo) y los otros bienes (las partes de la eudaimonia) se pondría de relieve, bajo esta interpretación, también en la siguiente reflexión de Aristóteles sobre la autosuficiencia: si añadiéramos un solo bien a la *eudaimonia* —por ejemplo, más riqueza o virtud— esto no la haría más elegible. Si fuera así, la *eudaimonia* no sería verdaderamente autosuficiente. Por esta consideración, Aristóteles define a la *eudaimonia* de la siguiente manera:

> [la *eudaimonia*] es la más elegible [entre todos los bienes] sin estar contada entre ellos (1097b16–17)

Según la interpretación inclusivista de este pasaje, la *eudaimonia* es el conjunto de todos los bienes, no un miembro de este conjunto. Pues, si la *eudaimonia* fuera un miembro más del conjunto, cualquier adición de algún bien —por menor que fuera— haría al conjunto resultante más deseable o preferible (1097b17–18).

Sin embargo, es posible interpretar estos pasajes de manera diferente. Si se define la *eudaimonia* como actividad, no como un conjunto de bienes, la autosuficiencia de la eudaimonia significa que dichos bienes tienen un valor inconmensurable. De hecho, Aristóteles considera que la actividad contemplativa (*theōria*) es la más autosuficiente,[85] y sin embargo, la actividad contemplativa no "contiene en sí" todos los bienes.

---

[84] Ackrill (1974). Otro de los pasajes en que se basa la lectura inclusivista procede de *Magna Moralia*: "La felicidad se compone de ciertos bienes. […] No es otra cosa, distinta de ellos: se trata de estos bienes mismos". (MM 1184a26–9) [*hē gar eudaimonia estin ek tinōn agathōn sugkeimenē … ou gar estin allo ti chōris toutōn, alla tauta*]. Este pasaje apoya inequívocamente la interpretación inclusivista, pero las dudas sobre la autenticidad de la "Gran Ética" impiden tomarlo como una evidencia concluyente.

[85] Cf. 1177a27–28.

En todo caso, la conclusión de estos pasajes es que la *eudaimonia* satisface dos criterios formales: es tanto 1) un fin verdaderamente *último*, como 2) un fin completamente autosuficiente, es decir, que por sí solo hace a la vida digna de ser escogida.

Ahora bien, estas condiciones formales todavía no aclaran qué es la *eudaimonia* en cuanto a su contenido. Para determinar este de manera positiva, Aristóteles propone, finalmente, su conocido “argumento de la función”. De acuerdo con este argumento, es posible concretar la naturaleza de la *eudaimonia* atendiendo a la *función específica* del ser humano.

2. *EUDAIMONIA* Y FUNCIÓN.

2.1. La función propia del hombre: una actividad de la parte racional del alma

De acuerdo con el llamado "argumento de la función",[86] la clave para descubrir la verdadera naturaleza de la *eudaimonia* radica en preguntar por la función del hombre. Así, Aristóteles, tras haber establecido las condiciones formales que la *eudaimonia* debe cumplir, afirma lo siguiente:

> Pero tal vez parece cierto y reconocido [*homologoumenon*] que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera qué es la función del hombre [*ei lēphtheiē to ergon tou anthrōpou*]. (1097b22–25; trad. Araujo / Marías)

Pero ¿qué significa exactamente el concepto de función? Básicamente, la función de algo (*ergon*, también traducible como obra o trabajo, tarea, actividad característica, etc.) alude a lo que una entidad cualquiera, literalmente, *hace*. Por ejemplo, todos los seres vivos tienen, en mayor o menor medida, una función, según Aristóteles. Pues todos ellos desarrollan una determinada *actividad* que les es peculiar o característica. Así, la función de una planta o vegetal —la forma de vida más elemental— es crecer y nutrirse, porque la actividad que desarrolla una planta consiste tan solo en el crecimiento y la alimentación. Por su parte, la función de un ser vivo más complejo, como por ejemplo un caballo, consiste en una actividad perceptiva o sensitiva, ya que un caballo, además de crecer y alimentarse, posee percepción. Pero no solo los seres vivos tienen una función característica. También la tienen los órganos (o miembros) de los animales, incluidos los propios del ser humano. Pues cada órgano tiene una actividad propia. Por ejemplo, la función de los ojos es ver, la de las piernas moverse, la de las manos coger cosas y moverlas, la de los oídos oír, y así sucesivamente. por último, donde la aplicación del concepto de función resulta especialmente intuitiva es

[86] El argumento se desarrolla en EN I 6, 1097b 23–1098a21. La expresión "argumento de la función" es corriente en la literatura anglosajona ("function argument"). Véase por ejemplo Irwin (1980: 49), o Hardie (1968: 24). El concepto mismo de *ergon* es empleado ya por Platón en un sentido análogo al de Aristóteles (por ejemplo en *Rep*. 325e9).

en el ámbito de los instrumentos, por un lado, y el de las distintas técnicas u oficios, por otro. Así, por ejemplo, decimos que la función de un cuchillo es cortar, y la de un flautista tocar la flauta, ya que esta es la actividad que normalmente desempeña los cuchillos y los flautistas. La función de una entidad cualquiera, en definitiva, es lo que esta entidad (sea un ser vivo, un órgano, un instrumento o un técnico) hace de modo característico.

Ahora bien, retornando a la cuestión inicial: ¿existe una función en el caso del ser humano como tal? Si es así, esto permitiría conocer con mayor claridad qué es la *eudaimonia*.

Para Aristóteles, está fuera de duda que el hombre tiene una función. Suponer lo contrario sería un punto absurdo, puesto que entonces, todas las entidades tendrían una función, excepto el hombre. A Aristóteles esta posibilidad le parece inconsistente:

> En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será este naturalmente inactivo [*argon pephuken*]? O bien, así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, ¿se atribuirá al hombre alguna función aparte de estas? ¿Y cuál será esta finalmente? (1097b25–33; trad. Araujo / Marías)

Una vez asumido que el hombre no es un ser inútil (sin tarea o trabajo asignado, *a–ergon*), hay que investigar, como en los otros casos, lo que el hombre *hace*. Ahora bien, desde luego, el hombre hace muchas cosas, pero no todas ellas son *su* función. La función de un hombre será, por esta razón, solo aquella que el hombre posee en exclusiva. Como el hombre es un ser vivo, ello significa, a la postre, que la función humana es aquella que el hombre no comparte con ningún otro ser vivo. La función humana, por consiguiente, puede encontrarse por eliminación, descartando las funciones que el hombre tiene en común con otras formas de vida. Este es el procedimiento que efectivamente escoge Aristóteles.

En primer lugar, cabe descartar la función más básica que el hombre comparte con las formas de vida más elementales: los vegetales.

> […] el vivir parece también común [*koinon*] a las plantas, y se busca lo propio [*idion*]. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. (1097b33–1098a1; trad. Araujo / Marías)

Efectivamente, una de las cosas que el hombre *hace* es vivir (*zēn*). Y vivir implica, como mínimo, crecer y alimentarse. Ahora bien, estas dos funciones son desempeñadas por todos las formas de vida, incluida las formas de vida de los vegetales. (A diferencia de los minerales, pongamos por caso, que pueden crecer pero no tienen "vida"). Luego esta no es la función específica del hombre.

En segundo lugar, hay que dejar a un lado, también, la función que consiste en la sensación o percepción (*aisthesis*). El ser humano siente y percibe, ya que es capaz de percibir mediante los sentidos diversas propiedades: sonidos, colores, olores, etc. Sin embargo, también otros animales (las abejas, las cabras, las jirafas…) perciben, y en consecuencia, esta no es la función propia del hombre:

> vendría después [la vida] sensitiva, pero parece que también esta es común al caballo, al buey y a todos los animales. (1098a1–3; trad. Araujo / Marías)

La función del hombre, pues, no es ni crecer, alimentarse, ni percibir. Pues aun cuando el hombre realiza estas actividades, esta función no le es propia. Ahora bien, el hombre tiene razón, una facultad en virtud del hombre es capaz de pensar o razonar. Por eliminación, la actividad de la razón (pensar) es la única función que el hombre posee en exclusiva.[87] Como lo expresa brevemente Aristóteles:

> Queda, por último, cierta vida activa propia de aquella parte del alma que tiene razón. (1098a3–4; trad. Araujo / Marías mod.)

La función específica del hombre, en suma, consiste en una vida activa ([*zōē*] *praktikē*) de la parte del alma que tiene razón. Pues a la pregunta "¿qué *hace* el alma del hombre que no hace el alma de otros animales?" es posible responder: pensar o razonar.

Dado que la *eudaimonia* del hombre consiste en su función propia, la pregunta "¿qué es la *eudaimonia*?" ya tiene una respuesta preliminar: la *eudaimonia* consiste en una actividad de la razón.

---

[87] Al menos entre los seres vivos, ya que Dios, según Aristóteles, también piensa o contempla —de hecho, se piensa a sí mismo, es decir, él mismo es el objeto de su contemplación (cf. Met. *Λ* 1072b20)—.

Ahora bien, esta respuesta puede ser más clara todavía si se hacen dos precisiones. En primer lugar, la razón (*logos*) no es una facultad simple. Al contrario, se trata de una facultad considerablemente compleja, ejercida sobre distintas partes del alma racional. La primera parte es aquella que meramente obedece a la razón (*to hōs epipeithes logō*). En cambio, la segunda parte es aquella que propiamente posee razón y piensa (*to d' hōs echon kai dianooumenon*). Con esta distinción, Aristóteles ya anticipa que la *eudaimonia*, o actividad de la razón, tiene dos componentes o versiones: una concerniente al carácter (la parte del alma que meramente obedece a la razón) y otra al intelecto (la parte del alma que piensa y razona autónomamente).

En segundo lugar, una actividad puede desempeñarse como mínimo de dos modos distintos: bien o mal. Si una actividad se desempeña bien, podemos decir que se desempeña de manera buena, o incluso: excelentemente. En griego, una actividad desempeñada excelentemente puede tener también la connotación de que se desarrolla "conforme a la virtud" (*kat' aretēn* significa "excelentemente", pero también "conforme a la virtud").[88]

Aplicando estas dos precisiones a la definición de la *eudaimonia*, obtenemos la siguiente definición mejorada:

> Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia lo mismo del hombre que del hombre bueno (como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud: pues es propio del citarista tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así […] decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del alma y acciones razonables […] y si esto es así, el bien humano consistirá en una actividad del alma conforme a la virtud, y si hay más de una, conforme a la mejor y más perfecta. (1098a7–17; trad. Araujo / Marías mod.)

La *eudaimonia*, en una palabra, consiste en una actividad del alma excelente, o virtuosa. Ahora bien, dado que existen dos partes del alma que tienen razón, la actividad del alma virtuosa puede serlo en más de un sentido o de acuerdo con más de

---

[88] Cf. la opinión contraria de Urmson (1990: s.v. *aretē*), para quien la traducción de "conforme a la virtud" es desafortunada: "The translation of Aristotle's account of *eudaimonia* as *energeia kat' aretēn* (E.N. 1098a17) is particularly unfortunate. *kat' aretēn* is an adverbial expression meaning 'excellently' and *energeia kat' aretēn* is activity excellently performed, whatever the as yet undetermined activity may be".

una virtud. En este caso, según Aristóteles, la *eudaimonia* consistirá en la actividad que implica el ejercicio de la mejor y más perfecta de las virtudes. Ahora bien, por ahora, no se puede decidir todavía si la *eudaimonia* consiste en una sola virtud o en más de una, pues este problema exige una discusión más a fondo de las distintas partes del alma y su contribuciones respectivas a la felicidad.

Antes, Aristóteles prefiere trazar una línea divisoria o frontera entre la *eudaimonia* o función del hombre (la actividad del alma racional) y aquello que solo es una condición necesaria de la *eudaimonia* o función del hombre, pero no un elemento constitutivo de la misma (los bienes externos).

2.2. La actividad racional y las dos partes del alma

Si la *eudaimonia* o felicidad consiste, esencialmente, en una actividad del alma de acuerdo con la virtud, es preciso investigar con cierto detalle tanto (1) lo que es el alma como (2) lo que es la virtud. Ambas investigaciones están estrechamente interrelacionadas, puesto que lo que se busca es la virtud del alma, no del cuerpo (cf. 1102a16–17).

Aristóteles añade, además, que esta investigación es necesaria, especialmente, para los políticos y legisladores. Pues el fin de la política es hacer felices a los ciudadanos, lo que se consigue haciendo virtuosos a los ciudadanos. Ahora bien, para hacer virtuoso a un ciudadano, hay que conocer primero qué es la virtud, y a su vez, para saber qué es la virtud, debe conocerse qué es el alma. Para ilustrar esta necesidad que tiene el político de conocer el alma humana, Aristóteles se sirve de la siguiente analogía: así como el médico que quiere curar un ojo necesita poseer un cierto conocimiento de todo el cuerpo, así el político desea promover la virtud necesita tener un cierto conocimiento del alma en su conjunto:

> […] decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, de manera parecida a como el que va a curar los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuánto que la política es más estimable y mejor que la medicina. (1102a17–21; trad. Araujo / Marías mod.)

Con todo, los políticos y legisladores —cuyo fin es eminentemente práctico— no necesitan saber sobre el alma más que lo indispensable para su cometido. (Es el filósofo o psicólogo el que estudia con más detalle la mente humana.) Y para este

estudio más bien somero, aparentemente es suficiente conocer que existe una distinción básica en el alma. De acuerdo con ella, hay una parte del alma que no está provista de razón, o no es racional, mientras que una segunda sí que posee razón, o es racional (en griego, respectivamente *to alogon / to logon echon*). Otro distinción importante que el político debe conocer es que el alma no-racional se subdivide, también, en dos partes. La primera es la parte vegetativa (ya mencionada con anterioridad en el argumento de la función). Esta parte, que se ocupa de funciones fisiológicas básicas —la nutrición, crecimiento, digestión etc.— no forma parte de la *virtud* humana, aunque forme parte del *alma* humana. La razón, una vez más, es que esta parte es común con otros seres vivos:

> Una parte de lo no racional parece común [a todos los seres vivos] y vegetativa. Me refiero a la causa de la nutrición y crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren, incluso en los embriones, y esta misma también en los organismos perfectos […]. Está claro, pues, que su virtud es común y no humana. […] Dejemos a un lado esta parte nutritiva, puesto que por naturaleza no es una parte de la virtud humana" (*tēs anthrōpikēs aretēs amoiron pephuken*) (1102a32–b12; trad. Araujo / Marías mod.)

Pero junto a esta primera parte del alma no racional, Aristóteles asume una segunda cuya virtud sí es humana, es decir, sí pertenece exclusivamente al ser humano. Esta parte, ciertamente, no es racional. Pero a diferencia de la parte vegetativa, es capaz de obedecer o entender a la razón, y en esta medida, "es partícipe, de alguna manera, de la razón" (*metechousa mentoi pēi logou*). Esta parte no racional corresponde al deseo y al apetito. Una prueba indirecta de su existencia es el fenómeno de la Y si bien esta parte puede obedecer a la razón, de hecho en muchas ocasiones se caracteriza por *oponerse* a la razón. En otras palabras, a veces hay un conflicto entre la razón y esta parte no-racional. La oposición entre estas dos partes se pone de manifiesto según Aristóteles en aquellas personas caracterizadas por un cierto conflicto entre lo que piensan (o juzgan como correcto) y lo que desean (aquello por lo que tienen un impulso espontáneo). Existen dos tipos de personas en que se da este fenómeno: (1) en las personas autodisciplinadas o encráticas ("continentes"), y (2) en las personas sin autocontrol o acráticas ("incontinentes"):

> Pero parece que hay además otro parte no-racional en el alma, que participa, sin embargo, de la razón en cierto modo. Pues tanto en el encrático como en el

> acrático elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón (porque rectamente exhorta también a lo mejor), pero también aparece en ellos algo más, ajeno naturalmente a la razón, que lucha y contiende con la razón. (1102b13–18; trad. Araujo / Marías mod.)

En ambos tipos de persona —encráticas y acráticas— hay pues una disonancia entre la parte racionales del alma (la razón) y la parte no racional, pero que puede atender a razones (deseo). En ambos, también, elogiamos el juicio de la razón, ya que en ambos casos este juicio es correcto. Ahora bien: pese a que es preferible la persona encrática a la acrática (ya que en la primera la razón prevalece, en la segunda no) en general es mejor que no haya una oposición o conflicto entre las dos partes. En suma, es preferible una armonía o consonancia entre las dos partes del alma. Esta armonía es la que caracteriza a la persona virtuosa, cuyo juicio sobre lo que es correcto y su deseo coinciden.

En definitiva, el estudio del político incluye el estudio de la parte no racional pero que participa de la razón (deseo o apetito), así como el estudio de la parte racional del alma (la que piensa, juzga, calcula, etc.).

Asimismo, el político debe conocer los dos correspondientes grupos de virtudes. Las virtudes correspondientes a la parte no racional del alma (al deseo y al apetito, en suma) son las virtudes éticas. (Pues la parte no-racional corresponde al carácter —de *ēthos*, de donde proviene *ēthikos*—, y el carácter se refiere al deseo en general.) En cambio, las virtudes correspondientes a la parte racional del alma son las virtudes intelectuales o dianoéticas (de *dianoia* = pensamiento en general):

> También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia [*sc*. la diferencia entre la parte no-racional y la racional]: pues decimos que unas son intelectuales y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia, y la prudencia son intelectuales, y la liberalidad y la moderación, éticas. (1103a4–7; trad. Araujo / Marías mod.)

2.3. Dos actividades del alma racional, dos virtudes… ¿dos eudaimonias?

La división del alma en dos partes —y la división correspondiente de la virtud en dos tipos (ética y dianoética)— plantea enseguida un problema. En efecto, si la felicidad es una actividad del alma, pero esta tiene dos partes, habrá posiblemente dos tipos de *eudaimonia*, según se considere que esta consiste en la actividad de solo una de las

partes, o de las dos en conjunto. Una primera versión de la *eudaimonia* incluiría en sí la actividad de las dos partes del alma. Es decir, incluiría tanto (1) el ejercicio de las virtudes relacionadas con la parte no-racional del alma, o carácter (virtudes éticas), como (2) el ejercicio de las virtudes relacionadas con la razón propiamente dicha, o intelecto (virtudes dianoéticas). Por el contrario, una segunda versión de *eudaimonia* consistiría de modo exclusivo en la actividad de *una* parte del alma, a saber, de la correspondiente a la razón propiamente dicha. En otras palabras, este segundo tipo de *eudaimonia* estaría constituido por (2), el ejercicio de las virtudes intelectuales. De hecho, en la versión que ofrece Aristóteles, esta felicidad radicaría sola y exclusivamente en la actividad teorética o contemplativa (*theōria*).[89]

Este problema —dos versiones diferentes del concepto de *eudaimonia*— continúa siendo una cuestión muy disputada. Algunos intérpretes consideran que la *eudaimonia*, para Aristóteles, incluye la actividad de las dos partes del alma, y por tanto, en igual medida las virtudes éticas *y* las intelectuales. Esta concepción se conoce como "inclusiva" o "comprehensiva".[90] Otros autores, en cambio, sostienen que el concepto de *eudaimonia* de Aristóteles da una importancia decisiva (o preponderante) a la actividad de la razón en sentido estricto. En último término, según esta interpretación, la *eudaimonia* consiste solamente en el ejercicio de las virtudes intelectuales. Esta concepción de *la eudaimonia* es conocida como "dominante" o "exclusiva",[91] en virtud de que una sola actividad —actividad contemplativa (*theōria*)— domina a todas las demás, o bien, directamente, las excluye. La disputa entre los partidarios de una interpretación inclusiva *vs.* una dominante refleja, en cualquier caso, el hecho de que el propio Aristóteles —en la acertada expresión de Thomas Nagel[92]— está indeciso al respecto, vacilando entre

---

[89] Aristóteles parece ignorar una tercera posibilidad: que la *eudaimonia* consista únicamente en el ejercicio de las virtudes éticas, con exclusión de las intelectuales.

[90] Siguiendo la terminología de Hardie (1965). Nótese que no es lo mismo el término "inclusivo" que "inclusivista". Una interpretación "inclusiva", a efectos de la presente discusión, es aquella que incluye en la eudaimonia tanto el ejercicio de la virtud ética como de la intelectual, mientras que "inclusivista" significa algo muy diferente ("que incluye todos los bienes posibles, no solo la actividad conforme la virtud").

[91] Siguiendo tambiién Hardie (1965) o Ackrill (1974).

[92] Nagel (1972).

una opción y otra. Veamos en términos generales qué razones hablan en favor de cada una de las dos versiones de la *eudaimonia*.

Concepción exclusiva o dominante — Por un lado, Aristóteles deja claro en varios pasajes importantes —sobre todo en los capítulos finales de la *Ética Nicomáquea*, X 6–7— que prefiere la concepción dominante de *eudaimonia*, es decir, aquella que identifica la *eudaimonia* con la actividad del intelecto. La principal razón aducida es que el intelecto es la parte más excelente —incluso divina— del alma, siendo así la actividad de esta parte, correspondientemente, también la más excelente a la vez que divina. Dicha actividad, según Aristóteles, es una actividad teorética o contemplativa:

> Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente [*kata tēn kratistēn*], y esta será una actividad de la parte mejor [*tou aristou*]. Ya sea, pues, el entendimiento [*nous*] o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de los objetos nobles y divinos, siendo esta parte divina ella misma, o la parte más divina que hay en nosotros [*to theiotaton*], la actividad de esta parte —de acuerdo con su virtud específica— será la felicidad perfecta [*he teleia eudaimonia*]. Que esta es una actividad contemplativa [*theōretikē*], ya lo hemos dicho antes.[93] (1177a12–18; trad. Araujo / Marías mod.)

Aristóteles enumera las cualidades que supuestamente hacen de la actividad del intelecto —la contemplación— la actividad más excelente de todas (esto es, implícitamente, más excelente que las actividades conforme a las virtudes éticas).

La actividad teorética reúne al menos las tres siguientes ventajas:

a) es la actividad que se puede ejercer de modo más continuado
b) es la actividad más placentera
c) es la actividad más autosuficiente

La justificación de cada una de estas cualidades es la siguiente:

[93] En realidad, Aristóteles no lo ha dicho antes (como observa Wolf, 2006: 380, n. 20), aunque, como observa Rackham (1926: 612, nota "a"), ya en el libro VI Aristóteles ha afirmado que la sabiduría es la más elevada de las virtudes, porque corresponde a la parte más elevada del intelecto (cf. EN VI 7)

a) La actividad teórica, según Aristóteles, puede ser ejercida prácticamente sin interrupción, o al menos, de manera más continuada que llevar a cabo cualquier otra acción (EN X 7 1177a21–22). Dios puede contemplar sin cesar. Los humanos, en tanto que participan de la divinidad, pueden acercarse al máximo a esta contemplación continua.

b) La actividad de la contemplación, además, es más placentera que cualquier otra actividad. Sin embargo, Aristóteles no ofrece un argumento que pruebe esta superioridad en términos de placer. Como mucho, observa que quienes prefieren los placeres corporales o sensuales (comida, bebida, sexo, etc.) al placer de la actividad contemplativa o teorética no son en realidad jueces competentes en la materia, ya que "no han probado" (*ageustoi ontes*, 1176b19) las actividades de la contemplación, y por tanto, no pueden comparar ambos placeres.[94]

c) Finalmente, la actividad teórica es la más autosuficiente. En efecto, la persona que contempla es la persona menos dependiente de bienes externos. Ello se puede ilustrar con un contraste entre una persona sabia y una persona justa. El sabio (*ho sophos*) necesita todos los bienes indispensables para vivir, igual que la persona justa. Pero el sabio, aparte de estos bienes, no necesita a nadie con respecto a quien ser sabio —a diferencia de la persona justa, que además de vivir necesita a personas con respecto a las cuales ser justo—:

> […] el sabio y el justo necesitan, como todos los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea, más […]. (1177a28–34; trad. Araujo / Marías)

En suma, las cualidades mencionadas en a), b), y c) arrojan un saldo netamente positivo para la *eudaimonia* entendida en un sentido exclusivo, como ejercicio de una sola parte del alma. Ello sugiere que la *eudaimonia* en el otro sentido, en comparación, no es tan perfecta (en términos platónicos, se trata de una "segunda navegación").

---

[94] Un argumento que recuerda al de Mill en su intento de vindicar los placeres superiores frente a los inferiores: si un cerdo satisfecho cree que sus placeres son superiores a los placeres del intelecto, es únicamente porque conoce tan solo sus propios placeres (Mill, 1861: 57).

Concepción inclusiva o comprehensiva. La *eudaimonia* en un sentido inclusivo es aquella alcanzable por el ser humano en tanto que algo "compuesto" (*suntheton*). El hombre, en efecto, se compone a la vez de lo que es divino (el intelecto) y lo que es meramente humano (las emociones y las acciones relativas al carácter). De esta forma, si combina una actividad excelente de su intelecto con una actividad excelente en la esfera práctica, el ser humano logra una felicidad que Aristóteles denomina "*eudaimonia* secundaria". En la descripción de Aristóteles:

> De manera secundaria [*deuterōs*], será [feliz] la [vida] que es conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a estas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos los unos con respecto de los otros [*pros allēlous*] en los contratos, servicios, y acciones de todas clases [*praxesi pantoiais*], y también en nuestras emociones [*en tois pathesi*], observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas estas cosas son humanas. Incluso parece que algunas de ellas proceden del cuerpo, y que en muchos casos la virtud del carácter [*hē tou ēthous aretē*] está íntimamente unida a las emociones. […] Estando unidas a las emociones, las virtudes éticas lo serán del compuesto [*to suntheton*], y las virtudes del compuesto son humanas; por consiguiente, también lo serán la vida y felicidad conforme a estas virtudes. (1178a9–22; trad. Araujo / Marías mod.)

En definitiva, la felicidad inclusiva presupone que el ser humano es algo compuesto (intelecto más carácter), al contrario que la felicidad en sentido dominante, que presupone que el hombre es algo simple (solamente intelecto).

En el *ranking* de valor propuesto por Aristóteles, indudablemente la felicidad en sentido dominante ocupa el primer lugar. Esta es la felicidad primera, completa: la vida contemplativa es la más feliz. Aristóteles es consciente, al mismo tiempo, de que esta felicidad no es plenamente posible para el hombre, ya que el hombre es un ser mortal. Sin embargo, por otra parte, de acuerdo con otra observación (o mejor: exhortación) de Aristóteles, no debemos dejarnos impresionar por nuestra mortalidad. Todo lo contrario: debemos intentar, en la medida de lo posible, convertirnos en inmortales:

> pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible, inmortalizarnos [*atanatizein*] y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros;

> en efecto, aun cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. (1177b31–1178a2; trad. Araujo / Marías mod.)

En lo que sigue, vamos a suponer —a efectos de nuestra investigación— que el concepto de *eudaimonia*, pese a la preferencia de Aristóteles por la vida contemplativa, es inclusivo.[95] Si el concepto de *eudaimonia* fuera dominante, ello excluiría a la virtud ética, y por implicación, a la justicia. De entrada, estaríamos asumiendo que perseguir la *eudaimonia* no tiene nada que ver con la virtud ética, y por consiguiente, sería difícil entrar en un debate constructivo con la ética de las virtudes.

Es preciso concentrar la atención, por tanto, en la *eudaimonia* que incluye la virtud ética. Según indica el propio Aristóteles, si investigamos la virtud ética, tal vez logremos comprender mejor qué es la *eudaimonia* (1102a5–7).

2.4. Actividad racional del alma vs. otros bienes (externos y físicos)

Si la felicidad humana consiste, de modo exclusivo, en la función propia del hombre —esto es, en una actividad del alma que tiene razón— entonces por definición ningún otro bien, salvo esta función, forma parte de la *eudaimonia*. Esto excluye a todos aquellos bienes que no forman parte del alma racional. Dichos bienes excluidos pueden dividirse en dos categorías. Unos son relativos al cuerpo, a los que podemos llamar bienes "físicos" (o mejor, "somáticos"), otros son los bienes llamados externos (*ta ektos agatha*, cf. 1098b13, 1099a31), o, a veces, de modo equivalente, bienes de la fortuna.

Está claro que ninguno de estos bienes pertenece al alma. Por un lado, el cuerpo es algo distinto del alma, y por tanto, sus bienes son distintos (por ejemplo, la salud del cuerpo y la salud del alma son distintas).[96] Por otra parte, los bienes exteriores son llamados así, precisamente, porque están enteramente "fuera" del individuo, tanto de

---

[95] Como se ha dicho antes, "inclusivo" no significa "inclusivista". Bajo la interpretación que defiendo, Aristóteles sostiene un concepto de eudaimonia "no inclusivista" (ya que la eudaimonia consiste solo en una actividad), pero "inclusivo" (ya que la actividad se refiere tanto a la virtud ética como a la intelectual).

[96] Aunque distintas no quiere decir separadas: según la doctrina hilemorfista de Aristóteles, ningún alma se da sin cuerpo, de modo que la salud del cuerpo afecta, sin duda, a la salud del alma.

su cuerpo como de su alma. Ahora bien: que estos bienes no sean bienes del alma no los excluye de modo necesario de la *eudaimonia*. Podría ser que estos bienes formaran parte de la felicidad. Sin embargo, esta no es la opinión de Aristóteles, que los excluye de la *eudaimonia*, afirmando que dicha exclusión es congruente con las opiniones filosóficas acerca de la *eudaimonia*:

> Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los primarios y más propiamente bienes; y las acciones, y actividades del alma las referimos al alma [*tas de praxeis kai tas energeias tas psuchikas peri psuchēn tithemen*]. Esta opinión es antigua, y están de acuerdo con ella los que filosofan, de suerte que probablemente tenemos razón al adoptarla. Es también exacta en cuanto se dice que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, y esto ocurre con los bienes del alma y no con los exteriores. (1098b12–20; trad. Araujo / Marías mod.)

En resumidas cuentas, Aristóteles encuentra en las opiniones de los filósofos “antiguos” una corroboración de su teoría de que la *eudaimonia* es una actividad del alma.[97] Propiamente, al ser una actividad del alma, la *eudaimonia* se encuentra circunscrita *dentro* de ella; y por eso también, todo lo que queda *fuera* del alma queda excluido de la *eudaimonia* (o como mínimo, no forma parte de su núcleo duro). Todos los bienes llamados externos, pero también los bienes del cuerpo, quedan de esta forma excluidos de la felicidad en sentido propio.

Otras opiniones, según Aristóteles, también confirman la definición de *eudaimonia* como actividad. Todas estas opiniones —excepto la última— presentan a la *eudaimonia* como un bien exclusivamente interno. La felicidad es:[98] (a) prudencia , (b) sabiduría, o (c) virtud; o bien, (d) la suma de estos bienes (a+b+c), o solo alguno de ellos, pero con el añadido, además, del placer; o bien, finalmente, (e) cualquiera de las posibilidades anteriores, más una cierta posesión o provisión de bienes externos.

Repasemos estas opiniones con el objetivo de comprobar cómo concuerdan con la definición de *eudaimonia* como actividad y como bien interno.

Está claro que (a) y (b) concuerdan con la doctrina de Aristóteles. Pues la prudencia y la sabiduría son virtudes que pertenecen al alma, y de hecho, a la parte

---

[97] Uno de estos filósofos “antiguos” podría ser Demócrito. Cf. su afirmación: ”La *eudaimonia* no reside en ganado o en oro; el alma es el lugar donde reside la divinidad”. (DK B 171)

[98] Omito aquí la opinión de que la felicidad es una buena vida y buena conducta.

estrictamente racional del alma. En la clasificación de EN VI, la prudencia y la sabiduría se cuentan de hecho entre las virtudes intelectuales. Por su parte, (c), que identifica la felicidad con la virtud, no solo parece compatible con la doctrina de Aristóteles, sino que más bien parece expresar de manera sucinta su propia doctrina, ya que antes se ha descrito la *eudaimonia* como actividad conforme a la *virtud*. No obstante, para Aristóteles hay que precisar en qué sentido la felicidad *no* es la virtud. La felicidad es una *actividad* del alma —ciertamente conforme a la virtud—, mientras que la virtud, en cambio, es una mera disposición, que a diferencia de una actividad, lo mismo puede ejercerse que permanecer inactiva:

> Pero probablemente hay no poca diferencia entre poner el máximo bien en una posesión o un uso, en una disposición o una actividad. Porque es posible poseer la disposición sin que produzca ningún bien, como por ejemplo en el que duerme o está de cualquier otro modo inactivo, mientras que esto no es posible con la actividad, ya que esta actuará necesariamente y actuará bien. (1098b31–1099a3; trad. Araujo / Marías mod.)

Por su parte, (d), la opinión de que el placer acompaña a la felicidad, también concuerda, según Aristóteles, con su propia doctrina de la felicidad como un bien interno al alma. El placer es algo propio del alma —sentir placer es "algo psicológico" (*to hēdesthai tōn psuchikōn esti* [1099a8])—. De hecho, el placer es una sensación que acompaña a toda acción humana, también a la virtuosa. Aristóteles, incluso, va más allá: el placer no solo acompaña a la felicidad, sino que la vida de la persona feliz es, de hecho, la vida más placentera (1177a23).

Finalmente, queda por considerar la opinión (e), que vincula la felicidad con bienes internos *más* bienes externos. Estos últimos bienes, como su nombre indica (y a diferencia de la virtud, la prudencia, o el placer) son algo exterior al alma. Por esta razón como hemos dicho antes, están excluidos por definición del núcleo duro de la *eudaimonia*, la actividad del alma. Ahora bien, dicha actividad —por razones tanto filosóficas (hilemorfismo)[99] como de sentido común— depende de manera inevitable de estos bienes. En esta medida, un bien externo es una condición necesaria de la felicidad, por mucho que no forme parte de su núcleo duro.

---

[99] Claramente, la *eudaimonia* depende de los bienes del cuerpo, pues según la concepción de Aristóteles, toda alma se da en un cuerpo. (La cuestión de si el intelecto, nous, depende o no del cuerpo es una cuestión algo más controvertida)

Aristóteles expresa la dependencia de la actividad del alma respecto de los bienes externos en los siguientes dos pasajes:

> (1) Sin embargo, es claro que [la felicidad] requiere, adicionalmente, bienes externos, como dijimos; pues es imposible o no es fácil actuar noblemente cuando se está desprovisto de recursos [*achorēgēton onta*]. Muchas cosas, en efecto, se hacen, como por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político. (1099a33– b2; trad. Araujo / Marías mod.)
>
> (2) y la falta de algunas cosas empaña la ventura [*to makarion*], como por ejemplo el buen linaje, tener buenos hijos, o poseer belleza física: pues no podría ser feliz del todo aquel cuyo aspecto fuera completamente repulsivo, o mal nacido, o solo y sin hijos, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente depravados, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Por esta razón, como dijimos, la felicidad parece necesitar también de esta clase de prosperidad, y por eso algunos identifican la felicidad con la buena fortuna; pero otros con la virtud. (1099b2–8; trad. Araujo / Marías mod.)

En (1), la atención se fija en bienes externos cuyo valor como bien es instrumental. Estos bienes son instrumentos, en sentido literal, para la acción virtuosa y noble. Por ejemplo, así como es imposible montar a caballo sin poseer un caballo, de la misma manera es imposible actuar de manera justa sin poseer un (mínimo) de poder político, actuar de manera liberal sin tener dinero, actuar de manera amistosa sin poseer amigos, y así sucesivamente. Estos bienes, por tanto, son absolutamente indispensables para la actividad. Actuamos a través de ellos (como si fueran instrumentos: *kathaper di' organōn*, 1099b1), y sin ellos no podemos actuar.

En (2), en cambio, la atención se fija en bienes que no son exactamente órgano o instrumentos para la *eudaimonia*, pero cuya ausencia —sin llegar a dificultar la actividad— en cierto modo la menoscaba. En palabras de Aristóteles, la privación de estos bienes empaña o desdora la dicha (*rupainousi to makarion*). Por ejemplo, la belleza del cuerpo es un bien de este tipo. Si uno es extremadamente feo, según Aristóteles, no puede ser del todo feliz. Y lo mismo ocurre si se procede de una "mala" familia, no se tiene hijos o los que se tiene son depravados, etc. Por último, uno no puede ser feliz si carece de un bien algo especial: el bien de la buena fortuna (*eutuchia*). La fortuna es, por decir así, el bien externo por excelencia. Por ello Aristóteles dedica a este bien especial una discusión aparte, que referimos a continuación.

2.5. La función del hombre y la fortuna (tuchē)

La importancia en la *eudaimonia* de los bienes externos y de los corporales —por mucho que no formen parte por decirlo así de su núcleo duro— introduce en la felicidad un elemento de contingencia. Tener o no tener bienes externos y/o corporales depende en muy buena medida, en efecto, de la fortuna o suerte (*tuchē*). Esta dependencia lleva a Aristóteles a considerar la opinión de que felicidad viene a ser lo mismo que tener buena fortuna:

> Por consiguiente, como dijimos, la felicidad parece necesitar [*prosdeisthai*] también de esta clase de prosperidad [*euēmerias*], y por eso algunos identifican la buena suerte [*eutuchia*] con la felicidad. (1099b7–9; trad. Araujo / Marías)

Esta opinión, a simple vista, es inconsistente con la definición de la *eudaimonia* como el ejercicio de la función humana. En otro sentido, sin embargo, es lícito preguntarse si la felicidad depende de la fortuna —o incluso, "si sobreviene por fortuna" (*poteron … dia tuchēn paraginetai*; 1099b9–11) ya que la función humana, indudablemente, depende en gran medida de los bienes externos y corporales; y estos bienes, a su vez, están sujetos a la fortuna.

Frente a este problema, Aristóteles mantiene una posición razonable entre las dos posturas más radicales. La primera afirma que la felicidad depende por completo de la fortuna, de modo que tener buena suerte *es* la felicidad. La segunda, al contrario, afirma que la *eudaimonia* no depende de circunstancia externa alguna, y por tanto, es del todo ajena a la suerte. La posición de Aristóteles es intermedia: si bien admite que la fortuna, buena o mala, desempeña un papel relevante en la felicidad —por un lado los bienes externos (que dependen de la suerte) son necesarios para ser feliz, por otro, graves infortunios pueden destruir la *eudaimonia*[100]—, se muestra partidario de minimizar todo lo posible dicho papel. La razón es obvia y ha sido mencionada antes: la *eudaimonia* no es un bien externo —aunque presuponga bienes externos— sino una actividad, y al ser una actividad, tiene que ver principalmente con el propio esfuerzo y la propia virtud, no con causas o factores exógenos. De esta forma, tras discutir la posibilidad de que la *eudaimonia* sea un regalo de los dioses (una variante de la sujeción de la *eudaimonia* a la fortuna), Aristóteles afirma lo siguiente:

---

[100] Como Príamo, a quien al final de sus días le sobrevienen grandes infortunios; cf. 1100a7–8.

> [la *eudaimonia*] puede ser alcanzada por todos los que no están incapacitados para la virtud por medio de cierto estudio y esfuerzo [*dia tinos mathēseōs kai epimeleias*]. Pero si es mejor ser feliz así que por causa de la fortuna, es mejor que sea de esta manera […]. Sería un gran error abandonar a la suerte [*epitrepsai tuchēi*] lo más grande y lo más hermoso. (1099b18–25; trad. Araujo / Marías mod.)

Esta preferencia por la virtud —así como por el esfuerzo y el aprendizaje, y la minusvaloración que ello implica de la fortuna— subraya que Aristóteles toma en serio su definición de felicidad como una *actividad* del alma. La actividad virtuosa es algo interno al alma, como algo interno, depende de modo principal del propio agente, no de factores externos. Ciertamente, la actividad virtuosa del alma no es completamente independiente de estos factores: algunos de ellos son condiciones necesarias para que haya actividad, como la vida o la salud; otros son instrumentos de la actividad, como el poder político o la riqueza.[101] Aun así, subsiste una diferencia de principio entre la actividad del alma y el resto de bienes, porque la actividad del alma depende ante todo y sobre todo de uno mismo, mientras que la salud o la riqueza, por ejemplo, están en buena medida fuera del control del agente.

Por todas estas consideraciones, Aristóteles llega a la conclusión de que, en último término, solo la actividad decide si una persona es feliz, no la fortuna:

> ¿O bien en modo alguno se deben atender las vicisitudes de la fortuna? Porque no estriba en ellas ni el bien ni el mal, aunque la vida humana necesita de ellas, como dijimos; las que determinan la felicidad son las actividades de acuerdo con la virtud […]. En ninguna obra humana, en efecto, hay tanta firmeza como en las actividades virtuosas, que parecen incluso más firmes que las ciencias. (1100b7–14; trad. Araujo / Marías mod.)

El escéptico frente a esta posición de Aristóteles —que minimiza al máximo el papel de la suerte— puede tal vez objetar que la fortuna, en algunos casos, impide por completo la función humana, haciendo imposible cualquier actividad. Por ejemplo, alguien sin dinero o amigos, o poder político o salud, no puede ejercer una actividad digna de este nombre; peor aún, si esta persona padece un dolor agudo, o está siendo torturado cruelmente. Aristóteles hace suya esta objeción en casos verdaderamente

[101] Cf. 1099b 26–28, en que se divide bienes “restantes” entre aquellos cuya existencia es necesaria para la actividad (*ta men huparchein anagkaion*), y aquellos que son útiles en un sentido instrumental (*organikōs*).

extremos.[102] Sin embargo, a pesar de esta y otras concesiones,[103] Aristóteles vuelve una y otra vez a insistir en que las acciones virtuosas, y por tanto la felicidad, están en nuestro poder o en nuestras manos (*eph' hemin*). La fuerza y la estabilidad de las acciones virtuosas es tal, según Aristóteles, que la persona virtuosa tiene la posibilidad de mostrar su nobleza incluso en casos de fortuna adversa (salvo la realmente trágica), haciendo, como se suele decir, "de la necesidad virtud":

> Porque si las actividades rigen la vida, como dijimos, ninguno de los hombres venturosos [*oudeis* ... *tōn makariōn*] podrá llegar a ser desgraciado, ya que jamás hará lo que es vil y aborrecible. A nuestro juicio, en efecto, el que es verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y obra siempre de la mejor manera posible en sus circunstancias, del mismo modo que un general saca del ejército del que dispone el mejor partido posible para la guerra, y el buen zapatero hace con el cuero que se le da el mejor calzado posible. Y si esto es así, jamás será desgraciado el hombre feliz [*ho eudaimōn*], aunque tampoco se le podrá llamar venturoso [*makarios*] si le sobrevienen las desgracias de Príamo. (1100b33–1101a8; trad. Araujo / Marías mod.)

En otras palabras, es imposible que la persona virtuosa sea infeliz; al menos, mientras no sobrevengan grandes calamidades. Aristóteles no especifica cuál es el límite que separa una desgracia menor que no impide la felicidad y otra mayor que sí la impide, pero el ejemplo de Príamo permite formar una idea.

En resumidas cuentas, podemos decir que Aristóteles adopta una postura diferenciada en torno a la relación entre la fortuna y la felicidad. Por un lado, sostiene que la fortuna no forma parte de la función humana, pero por otro lado, asume que un cierto nivel de buena fortuna es una condición necesaria de la función humana, ya que sin un mínimo de bienes externos y corporales —cuya existencia es dependiente en buena medida de la fortuna— la actividad virtuosa no tendría lugar. De esta forma, y a modo de síntesis entre estas dos posturas, Aristóteles define finalmente a la persona que es feliz de la siguiente manera:

> ¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa conforme a la virtud perfecta y

[102] Cf. la siguiente censura: "los que dicen que aquel que está siendo torturado o padece grandes infortunios es feliz, mientras sea bueno, no dicen nada […]" (1153b19–21).

[103] Otro ejemplo: Aristóteles concede que la buena o mala suerte alcanza a los muertos al menos *hasta cierto punto* (1101a22–28). Sin embargo, finalmente niega que esta "suerte" sea tan relevante como para hacer infelices a aquellos que fueron felices en vida. (1101b 7–9).

> está suficientemente provisto de bienes exteriores, no en un tiempo cualquiera, sino la vida entera? (1101a14–16; trad. Araujo / Marías)

Está claro, que pese a esta descripción de la persona feliz, la felicidad, en cuanto a su *esencia*, es una actividad, y que aunque esta actividad depende de modo necesario de la fortuna y de la provisión los bienes externos, ni la fortuna ni dichos bienes externos forman parte *esencial* de la felicidad.[104]

2.6. Recapitulación y matización sobre lo que la eudaimonia es y no es

Antes de proseguir el estudio de la *eudaimonia* por medio de la virtud ética, recapitulemos brevemente lo que hemos visto hasta aquí. La *eudaimonia*, en primer lugar, es el fin último de la acción. Toda acción tiene un fin propio particular, pero este fin, en último término —dada la jerarquía existente entre unas acciones y otras— conduce a un fin supremo: la *eudaimonia*. En este nombre, prácticamente todo el mundo está de acuerdo. Sin embargo, hay muchas maneras de especificar este último bien: placer, riqueza, honor, salud, buena suerte, incluso la virtud.[105] Aristóteles rechaza todas estas alternativas, quedándose con la función propia del ser humano: la actividad de la parte del alma que tiene razón, de acuerdo con la virtud (cf. 109816–17, *psuchēs energeia kat' aretēn*)

A este repaso esquemático de lo que es la *eudaimonia* le podemos añadir una matización acerca de lo que la felicidad *no* es. Hemos visto que Aristóteles rechaza que distintos bienes— tales como el placer, la riqueza, o el honor— constituyan la eudaimonia. Ahora bien, hay que señalar que Aristóteles, al fin y al cabo, y aunque no defiende una concepción inclusivista, acaba reincorporando estos bienes a la vida feliz. Por ejemplo, la vida feliz, aunque no consiste en el placer, es en sí misma placentera (y el placer de esta vida es superior en calidad al placer vulgar); o bien, la *eudaimonia* no consiste en la riqueza, pero presupone un mínimo de riqueza; de igual forma, la *eudaimonia* no consiste en el honor, pero la persona feliz es una persona que, por actuar de manera noble y virtuosam, es objeto de honores, etc. En definitiva, el concepto de *eudaimonia* de Aristóteles aspira a integrar todos los bienes intrínsecos

---

[104] Cf. la interpretación contraria de Cooper, quien considera que Aristóteles *incluye* los bienes externos en su definición de *eudaimonia* (1985: 174).

[105] Pero, como veremos, en un sentido pasivo: como *posesión*, no como *ejercicio* de la virtud.

posibles, aunque la definición estricta de felicidad sea la de actividad. Por decirlo así, lo esencial de la felicidad es la actividad del alma, pero la *eudaimonia* "incluye", también, aspectos no esenciales como los bienes mencionados.[106]

[106] Tomo la distinción entre *eudaimonia* esencial y *eudaimonia* no esencial de Anscombe (1958: 43). Bajo mi interpretación, Anscombe defiende un concepto "no inclusivista" de la felicidad o "*flourishing*".

3. *EUDAIMONIA* Y VIRTUD ÉTICA

Aristóteles divide la virtud humana en dos grupos, correspondientes cada uno de ellos a una determinada parte del alma. Por una parte, hay las virtudes éticas. Este grupo corresponde a la parte del alma que llamamos carácter (*ēthos*). Por otra parte, hay virtudes intelectuales. Estas son las virtudes de la parte del alma que llamamos intelecto (*nous*). Investigar la virtud humana en toda su extensión significa investigar cada una de las virtudes particulares incluidas en uno u otro de estos dos grupos, tarea que emprende Aristóteles en los libros III–VI de la *EN*. En concreto, los libros III–IV investigan las diferentes virtudes de carácter, tales como la valentía, la generosidad, la moderación, la sinceridad, y similares; el libro V se ocupa monográficamente de la virtud ética de la justicia; y finalmente el libro VI trata las distintas virtudes intelectuales, como por ejemplo la sabiduría, la técnica, o la inteligencia práctica (*phronēsis*).

No obstante, Aristóteles, antes de hacer el análisis individual de cada una de las virtudes en los libros III–VI, realiza un estudio preliminar de la virtud ética. En él se determinan las características básicas de la virtud, comunes a cada una de ellas en particular. En este estudio se analiza, por ejemplo, cómo se adquiere la virtud, si se trata de una capacidad o una disposición, si consiste o no en un término medio, en qué sentido, etc. Esta investigación general sobre la virtud es la que de modo monográfico asume el libro II de la *EN*.

Podemos dividir el libro II de la EN en tres partes. En la primera, Aristóteles hace unas cuantas observaciones preliminares sobre la virtud, acerca de su origen y su relación con el placer, etc. (*EN* II 1–4). En la segunda, Aristóteles define lo que él llama el género de la virtud: la virtud es una "disposición" del alma (entendiendo por disposición una cierta pauta de comportamiento respecto a emociones y acciones)(*EN* II 5). En la tercera parte, por último, Aristóteles determina la diferencia específica de la virtud como término medio o *mesotēs* (EN II 6–9).

3.1. Virtud ética y habituación

Antes de determinar cuál es exactamente la naturaleza de la virtud ética —esto es, su género y diferencia específica— Aristóteles realiza sobre ella un par de observaciones preliminares. La primera observación se refiere a la *adquisición* de la virtud, o bien, como se expresa Aristóteles, a la manera en que la virtud se genera y desarrolla.[107]

La virtud ética se adquiere, de entrada, de manera distinta a cómo se adquieren las virtudes intelectuales. Estas últimas —la sabiduría o la ciencia, por ejemplo— se forman y aprenden mediante la enseñanza (*didaskalia*), una enseñanza que requiere experiencia y tiempo. La virtud ética, en cambio, no requiere una instrucción formal. Al contrario, se adquiere como resultado de una habituación (*ex ethous periginetai,* 1103a17). En una palabra, la virtud ética depende del hábito (o "costumbre", como también se puede traducir *ethos*).

El hábito se distingue, según Aristóteles, de lo que es natural, de modo que la adquisición de la virtud no constituye precisamente un proceso natural. El hábito y la naturaleza son en un sentido, de hecho, incompatibles. Ninguna de las cosas que tiene un cierto comportamiento por naturaleza (*phusei*) puede adquirir un hábito. Por ejemplo, las piedras, tienden por naturaleza a moverse "hacia abajo". Por ello, por mucho que intentemos habituar o "acostumbrar" a una piedra a hacer lo contrario (tirándola diez mil veces hacia arriba, por ejemplo), la piedra no adquirirá nuca el hábito de ir hacia arriba. Con la virtud ética es distinto. Esta sí puede adquirirse mediante la costumbre, es decir, como sugiere el ejemplo de la piedra, mediante el repetido ejercicio de las mismas acciones.

Ahora bien, que la adquisición de la virtud no sea un proceso natural no significa que dicha adquisición sea algo contra natura. Más bien, señala Aristóteles, la naturaleza nos hace capaces de *recibir* la virtud, y somos nosotros los que, habiendo recibido esta capacidad naturalmente, la perfeccionamos mediante el hábito. Otra diferencia entre la virtud ética y lo que es por naturaleza puede ilustrarse con la comparación entre la virtud ética y los sentidos (oído, vista, olfato…). En el caso de los sentidos, que son algo natural, primero (a) recibimos la facultad (de sentir o

---

[107] Aristóteles habla literalmente del "nacimiento" y "crecimiento" de la virtud (*genesis* y *auxēsis*; 1103a16).

percibir) y luego (b) ejercemos la correspondiente actividad. Por ejemplo, primero poseemos la facultad de ver, y luego, ejercemos esta actividad (es decir, vemos). En cambio, en el caso de la virtud ética es exactamente al revés: primero (b) llevamos a cabo ciertas actividades, y solo después (a) adquirimos las facultades correspondientes. Por ejemplo, primero actuamos justamente, y solo después, a causa de estas actividad, adquirimos la virtud de la justicia. En palabras de Aristóteles:

> En todo aquello que nos es dado por naturaleza, adquirimos primero la capacidad [*tas dunameis…proteron komizometha*] y después llevamos a cabo las actividades [*husteron tas energeias apodidomen*] (esto es evidente en el caso de los sentidos: no adquirimos los sentidos por ver muchas veces u oír muchas veces, sino a la inversa: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado); en cambio, adquirimos las virtudes llevando a cabo primero actividades [*energēsantes proteron*], como en el caso de las demás artes: pues las cosas que se deben hacer al aprender, [*ha gar dei mathontas poiein*] esto es lo que aprendemos después de haberlas hecho [*tauta poiountes manthanomen*]; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. Así también practicando cosas justas nos hacemos justos, practicando cosas moderadas moderados, y practicando cosas valientes, valientes. (1103a26–b2; trad. Araujo / Marías mod.)

En definitiva, la virtud ética no es una facultad natural: pues en las facultades que son por naturaleza, en primer lugar se da la facultad, y luego, se ejerce la actividad. (Simplificando: de la facultad, *dunamis*, a la actividad, *energeia*.) Por contra, en la virtud ética se invierte este orden: primero se da la *actividad*, y luego se adquiere la *facultad* correspondiente. (De la actividad, *energeia*, a la facultad, *dunamis*.)

En cualquier caso, lo que también pone de manifiesto este orden específico —de la actividad a la virtud— es que la virtud ética es similar en este sentido a una técnica. Una virtud ética se adquiere de modo similar a cómo se adquieren las técnicas, mediante la práctica. En términos coloquiales, estaríamos hablando de *learning by doing*: aprendemos a ser justos actuando justamente, del mismo modo en que aprendemos a tocar el piano ("la cítara") tocando el piano.

La primacía de la actividad en la adquisición de la virtud, sin embargo, es un arma de doble filo (como lo es también en el caso de las técnicas). Una actividad no solo puede generar la virtud, sino también el vicio.[108] Aquí la analogía con las

[108] Sobre el rol de la práctica en la adquisición de la virtud, cf. Sherman (1989).

técnicas vuelve a ser iluminadora. Así como los que aprenden a construir bien se convierten en buenos constructores, así los que aprenden a construir mal se convierten en malos constructores. Lo mismo ocurre en el caso de las virtudes éticas. Por ejemplo, unos aprenden a actuar bien en las acciones que tienen que ver con la justicia, y así se convierten en personas justas; otros, en cambio, aprenden a actuar mal con respecto al mismo tipo de acciones, y por esta razón se convierten en personas injustas. Y lo mismo es válido análogamente con las restantes virtudes éticas.

Dado esta naturaleza ambivalente de la costumbre, Aristóteles concluye sus observaciones sobre la adquisición de la virtud con un consejo práctico. Dado que el tipo de costumbre es la responsable, en última instancia, de la adquisición de la virtud o del vicio, es necesario que la costumbre o habituación sea buena. En particular, la habituación debe poner el énfasis en escoger aquellas actividades (*energeias*) que, siendo parecidas entre sí, generan la virtud, no la destruyen:

> en una palabra, las disposiciones surgen a partir de actividades parecidas. Por eso, es preciso dar a las actividades una cualidad determinada, puesto que de estas diferencias se seguirán las diferencias entre las correspondientes disposiciones. (1103b21–23)

En definitiva, las disposiciones adquiridas dependen de las actividades (o acciones): si las actividades son buenas, las disposiciones adquiridas serán virtudes; si las actividades adquiridas son malas, vicios. Por eso no solo es necesario habituar o acostumbrar, sino, más decisivamente todavía, habituar bien. Y además, hacerlo desde la infancia o juventud, pues este es el período de la vida en que se adquieren las virtudes éticas.

Esta última tarea corresponde, según Aristóteles, al legislador. El papel principal de un legislador, según Aristóteles, es conseguir que los ciudadanos adquieran las virtudes, y ello se consigue mediante una educación en buenos hábitos. Aunque, Aristóteles no lo hace explícito aquí, el legislador usa la ley como el principal instrumento de creación de hábitos virtuosos. Pues la ley tiene que ver con las acciones, y el legislador que legisle correctamente ordenará acciones virtuosas, esto es, acciones capaces de generar virtudes éticas.

En resumen: la virtud ética depende de la habituación. Esta, a su vez, consiste en llevar a cabo una cierta actividad. A partir de una cierta repetición de estas

actividades, se genera la virtud ética. Por eso es importante que las actividades sean adecuadas.

3.2. La explicación de la génesis de la virtud ética por medio la habituación no es circular

Aristóteles anticipa una objeción a su argumentación sobre la génesis de la virtud por medio de la habituación. Alguien podría objetar, según Aristóteles, que la argumentación es circular. En efecto, en ella se afirma que para adquirir la virtud de la justicia debemos, primero, actuar justamente. Ahora bien, ¿para actuar justamente, no hay que ser ya, previamente, justo? En otras palabras, la argumentación de Aristóteles parece moverse en un círculo: de la acción justa a la virtud de la justicia, y de esta, de nuevo, a la acción justa.

> Alguien podría preguntarse cómo decimos que los hombres se convierten en justos haciendo las cosas que son justas, o moderados haciendo cosas moderadas: pues si hacen lo que es justo y moderado, son ya justos y moderados, lo mismo que si hacen lo que es gramatical y musical, son gramáticos y músicos. (1105a17–21; trad. Araujo / Marías mod.)

Para desactivar esta objeción, Aristóteles simplemente niega que para llevar a cabo un acto virtuoso de cualquier tipo (justo, moderado, valiente…) poseer la virtud correspondiente sea una condición necesaria. Para mostrarlo, resulta útil la analogía del aprendizaje de las virtudes con el aprendizaje de una técnica.

Efectivamente, en el aprendizaje de una técnica, es posible que un agente actúe de manera correcta —conforme a la técnica— sin poseer todavía la técnica. Esto ocurre cuando la persona que aprende actúa bajo la instrucción de otra persona (*allou hupothemenou*, a23). Así, según el ejemplo de Aristóteles, una persona puede hacer lo que es gramaticalmente correcto sin dominar todavía la gramática —porque un instructor le indica lo que hay que hacer. (Otra posibilidad, esta menos relevante, es que el agente haga lo que es correcto gramaticalmente “por casualidad”, *apo tuchēs*.)

Y lo mismo ocurre con el aprendizaje de la virtud: se puede hacer lo que es justo o valiente porque otros (los educadores/legisladores) nos enseñan u obligan a actuar justamente.

En definitiva, es posible actuar virtuosamente sin ser (todavía) virtuoso, contra lo que presupone la objeción de circularidad. Si aceptamos esta posibilidad, estamos distinguiendo implícitamente entre dos tipos de acciones:

(1) Acciones *interiormente* virtuosas que *proceden* de la virtud
(2) Acciones *exteriormente* virtuosas que *producen* la virtud

De acuerdo con esta distinción (que no se encuentra explícitamente en Aristóteles pero puede inferirse de su argumento), la adquisición de la virtud ética tiene lugar mediante acciones de tipo (2). Solo el repetido ejercicio de este tipo de acciones, solo exteriormente virtuosas, crea, con el tiempo, una disposición interior en el agente, en virtud de la cual este empieza a actuar autónomamente. Cuando esta disposición interior ya está creada, entonces la acción del agente es del tipo (1).

Ahora bien, ¿en qué consiste actuar virtuosamente según (1), a diferencia de actuar virtuosamente de manera exterior, esto es, por casualidad o bajo la instrucción de otro? La diferencia, intuitivamente, es que una acción virtuosa en el pleno sentido de la palabra presupone un cierto estado *interno* del agente que actúa de este modo. Esto es lo que sugiere una analogía con la técnica de la "gramática":

> Es posible, en efecto, hacer algo gramatical o por casualidad o siguiendo las instrucciones de otro. De modo que uno será gramático a partir del momento en que haga algo gramatical y gramaticalmente, es decir, de acuerdo con la gramática que él mismo posee [*kata tēn en hautō grammatikēn*]. (1105a22–26; trad. Araujo / Marías mod.)

Sin embargo, la analogía del aprendizaje de una virtud y el aprendizaje de una técnica puede ser engañosa. Es cierto que tanto las virtudes como las técnicas se adquieren mediante el hábito. Pero las disposiciones interiores correspondientes a una técnica y una virtud ética son más bien distintas. Por eso se hace preciso distinguir cuáles son estas diferencias.

3.3. La diferencia entre una virtud y una técnica

En un aspecto muy relevante, la virtud y las técnicas son distintas. Para empezar, el bien se encuentra en uno y otro caso en lugares diferentes. En el caso de las técnicas, el bien se encuentra en las obras o productos (1105a27–28). Es decir, si los productos

técnicos reúnen en sí mismos ciertas propiedades —una casa respeta ciertas proporciones, por ejemplo— estas propiedades bastan para que el producto pueda ser considerado bueno. En cambio, en el caso de las virtudes, el bien no se encuentra (solamente) en la acción misma. Al contrario, el bien de una acción virtuosa depende principalmente del agente y su disposición.

Aristóteles especifica las condiciones que debe reunir la disposición del agente virtuoso, y sin las cuales una acción virtuosa no es tal. Estas condiciones —que como veremos acto seguido, contrastan con las exigidas a la técnica— son cuatro:

Condiciones de la virtud ética

(1) una consciencia o conocimiento de la acción (*to eidenai*)

(2) una elección deliberada (*prohairesis*)

(3) una elección de la acción por causa de ella misma (*prohairesis di' auta*)

(4) firmeza e inmutabilidad de la disposición en el agente (= *to bebaiōs kai ametakinetōs echōn prattein*)

La condición (1) parece obvia. Para ser virtuoso, hay que saber que se actúa virtuosamente. Pero (1) es trivial, y además, en este sentido la virtud no se diferencia de la técnica: un técnico también debe saber lo que hace.

En cambio, las restantes condiciones (2) (3) (4) diferencian categóricamente a la virtud de la técnica. (2) y (3) en particular remiten al concepto de elección. Este concepto presupone el concepto de voluntariedad, pero va más allá en la medida en que se opone también a mero impulso (voluntario). Según Aristóteles, los niños y los animales actúan voluntariamente, pero por impulso. En cambio, la persona virtuosa actúa voluntariamente, pero por elección o decisión deliberada. (3) además, incluye una condición adicional de gran relevancia: la acción virtuosa no se escoge de manera instrumental —como medio para producir algún fin— sino por ella misma. Si no se cumple esta condición (si la acción virtuosa se escoge para evitar un castigo, por ejemplo), la acción virtuosa es solo aparentemente virtuosa.

(En contraste, la técnica no presupone ni (2) ni (3). Aunque ciertamente no es la situación más frecuente, un técnico puede producir su producto por impulso, o bien siendo forzado a ello. Pero incluso cuando el técnico elige la acción productiva —el caso más frecuente— da lo mismo, a efecto de la calidad del producto final, si el

producto se elige por sí mismo o instrumentalmente [como medio para un fin])

(4) finalmente llama la atención sobre la firmeza del agente, su determinación por así decir inmutable a actuar virtuosamente. Ello significa que la disposición no es algo pasajero, pero también que la persona virtuosa no duda al elegir la virtud, o no se deja cambiar de opinión fácilmente por impulsos contrarios (como la persona sin control o "incontinente"). En cambio, esta condición no es importante en la técnica. Lo importante aquí es el producto, no si el agente está constituido interiormente de esta o aquella manera.

A modo de resumen de estas cuatro condiciones de la acción virtuosa, Aristóteles propone como estándar o criterio de la acción virtuosa al hombre virtuoso. Pues el agente virtuoso es por definición el que reúne las cuatro condiciones mencionadas arriba. Así, una acción es verdaderamente justa o moderada (por oposición a una acción meramente justa o moderada exteriormente) cuando:

> son tales que podría hacerlas el hombre justo o moderado; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. (1105b5–9; trad. Araujo / Marías mod.)

Nótese bien, sin embargo, que el énfasis puesto en la disposición interior del agente virtuoso no contradice en absoluto la doctrina de que la virtud —como la técnica— se adquiere mediante la práctica. Sin duda, para que una acción virtuosa sea virtuosa, las condiciones (2), (3), y (4) deben estar presentes. Ahora bien, estas condiciones solo se adquieren, a su vez, mediante el repetido ejercicio de acciones virtuosas (aquí = externamente virtuosas).

En una palabra, no hay ninguna contradicción entre el ser y el actuar. Solo quienes pasan por alto la importancia de la acción habituadora —y se fijan tan solo en las condiciones interiores de los agentes— piensan tal vez que la virtud surge de una mera aprehensión de valores o discursos. Contra esta malinterpretación de la importancia de la disposición interior del agente, Aristóteles observa irónicamente que las personas que menosprecian la importancia de la acción lo fían todo a las palabras o discursos (*logoi*), y se asemejan con ello a aquellos enfermos que escuchan atentamente las prescripciones de los doctores, pero no las ponen luego en práctica:

> Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones moderadas, moderado. Y sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno. Pero los más [*hoi polloi*] no practican estas

> cosas sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres buenos; se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que estos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán del alma con tal filosofía. (1105b9–18; trad. Araujo / Marías mod.)

Para adquirir la disposición interior propia de la virtud, en definitiva, hay que actuar virtuosamente. Ello, en la práctica, significa seguir el consejo o instrucción de personas virtuosas (educadores, o legisladores). Estas, a su vez, para educar en acciones virtuosas deben tener en cuenta un fenómeno que según Aristóteles es concomitante a toda acción: el placer y el dolor, como veremos a continuación.

3.4. Virtud ética, placer y dolor

Aristóteles, como hemos visto en el contexto de la discusión de la *eudaimonia*, rechaza el placer como fin último de la acción humana. En esta medida, la posición de Aristóteles es contraria al hedonismo. Ahora bien, a pesar de ello el placer —y su opuesto contrario, el dolor— no es irrelevante en la *Ética* de Aristóteles. Muy al contrario, sorprendentemente, el placer y el dolor juegan un papel crucial, como vamos a ver a continuación, en la definición de la virtud ética.[109]

En primer lugar, el placer y el dolor —pese a que no deben ser los fines últimos de la acción (ni mucho menos determinar el contenido de lo que es una virtud o un vicio)— resultan útiles, sin embargo, como *signos externos* de las virtudes y los vicios. Esto es, el placer y el dolor se manifiestan exteriormente (y ello a pesar de constituir fenómenos psíquicos, cf. *to hēdesthai tōn psuchikōn*, 1099a8), y esta expresión permite a un observador externo reconocer cuál es la disposición interior de un agente.

Supongamos, por ejemplo, que un agente actúa de manera generosa. Supongamos además que, después de llevar a cabo una acción generosa, este agente se siente satisfecho u orgulloso de su acción. Estos sentimientos, según sugiere la exposición de Aristóteles, se dejan traslucir exteriormente. (La exposición Aristotélica es

[109] Por consiguiente, también en la definición de *eudaimonia*: para Aristóteles, la actividad más virtuosa –aquella en que consiste la felicidad– es a la vez la actividad que conlleva un mayor placer.

esquemática, y no da detalles concretos acerca de cómo se manifiestan estos sentimientos. Pero no es implausible imaginar que determinados signos, como el semblante, los gestos, las palabras, ofrecen indicios.) De ahí un observador puede concluir que esta persona es virtuoso (generosa), ya que es propio de la persona virtuosa alegrarse de su acción virtuosa. En cambio, si el agente no sintiese alegría (o peor aún, sintiera dolor), y ello pudiera observarse también exteriormente, habría que concluir todo lo contrario, que el agente tiene una disposición interior viciosa. En palabras de Aristóteles:

> Hay que considerar como un signo de las disposiciones el placer y dolor que siguen a las acciones. Pues el que se aparta de los placeres corporales y se alegra al hacerlo [*autō toutō chairōn*] es moderado, en cambio el que lo hace a disgusto carece de moderación. Y el que resiste cosas terribles y lo hace con ánimo alegre, o al menos no siente dolor, este es valiente, y el que siente dolor es cobarde. (1104b3–8; trad. Araujo / Marías mod.)

Ahora bien, el placer y dolor no solo permite identificar las disposiciones éticas. El estudio del placer y el dolor posee también importantes aplicaciones prácticas. Parafraseando una observación de Aristóteles, no se estudia el placer y el dolor con el objeto de identificar o reconocer qué es la virtud, sino más bien para *adquirir* la virtud.[110]

Las aplicaciones prácticas del estudio del placer y el dolor se dan principalmente en tres ámbitos: (i) la conducta personal, (ii) la educación, y (iii) la legislación, en relación a lo que Aristóteles llama castigos o penas (*kolaseis*).

(i) En el plano de la conducta individual, reconocer la importancia justa del placer y del dolor es fundamental. Pues si toda acción, según Aristóteles, va acompañada *necesariamente* de placer o dolor, es en cierto modo inevitable que los agentes escojan aquellas acciones que van acompañadas de placer, y rehúyan aquellas que van asociadas con un dolor. Ahora bien, según Aristóteles, tomar el dolor y placer como criterio es malo: pues escoger las acciones por causa del placer lleva a actuar incorrectamente, mientras que escoger las acciones como medio para evitar el dolor nos aparta, por el contrario, de lo que es bueno (1104a9–11).

---

[110] Cf. 1103b 27–29: “no investigamos para saber qué es la virtud (*hina eidōmen ti esti ē aretē*) sino para convertirnos en buenos (*hin' agathoi ginometha*)”

Afortunadamente, el placer y el dolor tienen una gran influencia sobre la acción, pero no son determinantes. Si lo fueran, entonces el placer y el dolor serían los únicos motivos determinantes de la acción. (Y el hedonismo sería al fin y al cabo la única teoría ética aceptable.) Pero, según Aristóteles, el placer es solamente *uno* de los tres fines a los que se puede referir la acción. Esto es lo que sugiere el siguiente conocido pasaje:

> tres son los motivos de elección y de aversión: lo noble, lo ventajoso y lo placentero, y sus contrarios: lo bajo, lo perjudicial, y lo doloroso. (1104b30–32)

Dada esta tricotomía de fines, y dado también que Aristóteles no parece tratarlos como mutuamente excluyentes, parece claro que la persona virtuosa, según Aristóteles, persigue *principalmente* lo que es noble (*kalon)*, al tiempo que evita lo que es bajo (*aischron*).[111] Es decir, pese a que el placer es uno de los fines posibles de la acción, la persona virtuosa escoge una acción principalmente porque es noble, no porque conlleva un placer, o evita un dolor. En cambio, la persona mala persigue también principalmente el placer, y procura sobre todo evitar el dolor, obviando los otros fines de la acción.

La razón que explica la elección del placer como fin de la acción —por parte de la persona viciosa— tiene según Aristóteles doble. El placer y el dolor son comunes a todos los animales, y el hombre también es un animal. Además, el placer es por así decir ubicuo con respecto a la acción, es decir, se encuentra en todas y cada una de nuestras acciones. (De hecho, el placer se encuentra presente incluso en las meras elecciones: la elección de lo que es noble o ventajoso, por ejemplo, también conlleva un placer.)

En definitiva, el placer y el dolor, en virtud de nuestra naturaleza animal, son fenómenos omnipresentes en nuestra conducta. Conocer esta influencia es importante en la medida en que debemos impedir que el placer *determine* nuestra conducta, convirtiéndose en el fin principal de la acción. (Ello no es incompatible con aceptar un papel para el placer como consecuencia de la acción virtuosa. La acción virtuosa se escoge por ser noble, no por placer; pero a la acción virtuosa *le sigue* un placer.) Una

[111] Aunque ello no excluye que la persona buena, según Aristóteles, también acierta en lo que es ventajoso y placentero. La persona virtuosa acierta en los tres fines de la acción, mientras que la viciosa yerra en todos ellos a la vez.

manera de impedir que el placer y el dolor determine completamente nuestra conducta consiste en una buena educación, como veremos a continuación.

ii) En el plano educativo, la importancia del placer y del dolor en toda acción debe ser aprovechada adecuadamente por el educador. En concreto, la tarea del educador debe consiste en asociar, en la conducta del educando (preferentemente niños y jóvenes) la acción buena, o virtuosa, con el placer, y la mala, o viciosa, con el dolor. De este modo, la influencia del placer y del dolor sobre las acciones será beneficiosa. Esta doctrina sobre la educación, y el lugar del placer y el dolor en ellas, es una doctrina cuyo origen Aristóteles atribuye a Platón:

> De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, de tal forma que uno se alegre y duela por las cosas debidas [*hōste chairein te kai lupeisthai hois dei*]: esta es, en efecto, la educación correcta. (1104b11–13; trad. Araujo / Marías mod.)

La importancia de recibir una educación correcta desde la infancia es determinante, además, de la conducta de un agente a lo largo de su vida subsiguiente. Pues la orientación del placer, una vez se ha implantado en la conducta desde la niñez o juventud, es difícil de cambiar. (Aunque ciertamente no es imposible.) Según la expresiva metáfora empleada por Aristóteles, el placer "ha crecido con todos nosotros desde niños, y por eso es difícil borrar esta afección que ha impregnado nuestra vida" (1105a2).[112]

Por todas estas consideraciones, la educación debe consistir en una habituación correcta. La virtud, como hemos visto antes, se adquiere con la habituación. Lo que importa es que las acciones a las que nos acostumbramos (y a las que nos acostumbramos también a encontrar *placenteras*) sean las correctas ya desde la infancia:

> No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuáles hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, suprema. (1103b23–25; trad. Araujo / Marías mod.)

iii) En el ámbito legislativo, finalmente, el placer y el dolor son también relevantes, sobre todo cuando el legislador impone penas o castigos (*kolaseis*). Pues todo castigo, según Aristóteles, es como una medicina (*iatreia*), y las medicinas actúan por

---

112 Araujo / Marías traducen también expresivamente "todos nosotros lo hemos mamado (*sc*. el placer) desde niños".

medio de contrarios (*dia tōn enantiōn*). Ello significa, aunque el propio Aristóteles no hace explícita la conclusión, que si un agente ha actuado mal, o viciosamente, por causa de un determinado placer, el castigo —"medicina"— que se le debe aplicar consiste en el dolor opuesto. En una palabra, castigar supone infligir un dolor, cuya finalidad, en todo caso, es contrarrestar el influjo del placer contrario.[113]

***

En términos generales, queda claro, en definitiva, cuál es la relación de la virtud ética con el placer y el dolor. Para Aristóteles, la virtud tiene que ver *fundamentalmente* con el placer y el dolor, porque toda acción va acompañada de una de estas dos emociones. (Ello seguramente en virtud de nuestra condición animal). Ahora bien, esta omnipresencia o ubicuidad del placer en ningún caso justifica elevar el placer y el dolor como el criterio de la acción. En esta medida, la posición de Aristóteles, como ya hemos dicho, es contraria al hedonismo. La persona virtuosa escoge las acciones por su nobleza, no por placer.

Pese a todo, Aristóteles tampoco es estrictamente anti-hedonista. Su rechazo del placer como meta de la acción no implica un rechazo o condena del placer *per se*, o una actitud completamente ascética respecto del placer. De hecho, Aristóteles rechaza las posiciones ascéticas, al sugerir que las definiciones de la virtud como ausencia de emoción, o tranquilidad del ánimo, es incorrecta. Por implicación, estas doctrinas afirman que la virtud consiste en la ausencia de placer, o en un estado del alma sin placer o dolor. Esta definición es incorrecta, pero no porque sea verdad la

[113] Nótese que según esta explicación la finalidad de la pena no es la venganza. De hecho, como veremos, Aristóteles considera a la venganza en cierto modo como incompatible con la justicia. Por otra parte, dado que para Aristóteles, el papel del educador y legislador es el mismo, el castigo es una medida correctiva o represiva que solo se aplica cuando la educación ha fracasado. Es decir, en primer lugar, el legislador tiene una misión pedagógica: debe educar correctamente en las reacciones apropiadas respecto al placer y el dolor, asociando el primero a las acciones virtuosas y el segundo a las viciosas. De esta forma, si desde la infancia el individuo ha sido educado correctamente, y se alegra por aquello que debe (acciones virtuosas) y se enoja o siente aversión por aquellas cosas que debe (acciones viciosas), entonces como adulto actuará como una persona buena o virtuosa. Solo cuando esta educación en los placeres y dolores correctos no ha sido efectiva, aparece entonces –por así decirlo una medida política o social de último recurso– la pena, entendida como la imposición de un dolor.

proposición contraria (que la virtud es un gran o intenso placer) sino porque le falta la diferenciación o cualificación. Para ser correcta, la definición de la virtud tendría que hacer constar que la virtud consiste en sentir placer "de una cierta manera", es decir, de una manera adecuada o apropiada.

> Por eso algunos definen también las virtudes como ausencia de emoción [*apatheia*] y tranquilidad [*ēremia*]; pero esta definición no es correcta, ya que hablan de modo absoluto, sin añadir "como es debido", "como no es debido", "cuando", y todas las demás cualificaciones. (1104b24–26; trad. Araujo / Marías mod.)[114]

Tras considerar la relación de la virtud con el placer y el dolor, pasamos a considerar ahora cuál es, según Aristóteles, el género de la virtud. Con ello, abandonamos las observaciones preliminares sobre la virtud ética (su modo de adquisición mediante el hábito, las analogías y diferencias con la técnica, placer y dolor) y entramos en el terreno de la definición de la *esencia* de la virtud.

3.5. El género de la virtud ética: la disposición (hexis)

La virtud ética, según Aristóteles, posee un determinado género y diferencia específica. Por ello, responder satisfactoriamente a la pregunta: ¿qué es la virtud ética? (*ti estin hē aretē*, 1105b19), supone identificar correctamente a ambos. En esta sección, se aborda el género de la virtud, dejando para la siguiente su especie o diferencia específica.

Para Aristóteles, el género de la virtud (*genos*) debe buscarse entre las distintas cualidades que se dan en el alma. Ahora bien, existen como mínimo tres de estas cualidades: emociones, facultades, y disposiciones. Luego la virtud ética es o bien una emoción, una capacidad, o una emoción: "puesto que las cosas que ocurren en el alma

---

[114] Según Ursula Wolf, Aristóteles se refiere con esta definición a Espeusipo, que efectivamente definia la virtud como una ausencia de dolor. En realidad, la postura de Aristóteles es una postura intermedia entre el hedonismo y el ascetismo. Por un lado, el placer no es el fin de la acción. En esto se diferencia Aristóteles del hedonismo propuesto en su momento por Eudoxo (y más tarde por los epicúreos). Por otro lado, Aristóteles rechaza que la emoción sea algo intrínsecamente negativo, o bien algo neutral (ni bueno ni malo) Aristóteles se diferencia de las tesis de Espeusipo (y más tarde los estoicos).

son tres —emociones, facultades, y disposiciones— la virtud tiene que pertenecer a una de ellas" (EN II 4 1105b19–21, trad. Araujo / Marías mod.)

Un examen de estas tres cualidades, por tanto, debe permitir reconocer (por eliminación) el género de la virtud ética. Dicho examen empieza por una definición algo informal de estas cualidades, y luego procede a una comparación de estas definiciones con las características que atribuimos habitualmente a la virtud. En primer lugar, veamos las definiciones de emoción, facultad, y disposición.

a) La emoción (*pathōs*) es caracterizada por medio de ejemplos de emociones particulares. Son emociones:

> el deseo, la ira, el miedo, el coraje, la envidia, la alegría, el amor, el odio, el anhelo, los celos, y la compasión. (1105b21–23)

En general, es una emoción todo aquel sentimiento que va acompañado o seguido de placer o de dolor.[115] Además, es propio de la emoción ocurrir en los sujetos sin que estos contribuyan a esta "ocurrencia" mediante su elección (*aproairetōs*, 1106a2). En otras palabras, la emoción no es algo voluntario.

b) Por su parte, la facultad (*dunamis*) es definida por Aristóteles a través de las emociones. Así:

> Por facultades [entiendo] aquellas en virtud de las cuales se dice que somos capaces de sentir las emociones mencionadas, por ejemplo, capaces de sentir ira o pena o compasión. (1105b23–25)

En una palabra, una facultad es aquella cualidad del alma en virtud de cual somos *capaces* de sentir emociones. Sin facultades, por tanto, no podríamos tener emociones: sin la capacidad de compadecer, por ejemplo, no podríamos experimentar la emoción de la compasión.

Una facultad, además, no es tampoco algo voluntario. La facultad es una cualidad que el alma posee por naturaleza (cf. 1106a9) —y lo que se posee por naturaleza, por definición, no es voluntario—.

c) Finalmente, la disposición (*hexis*) es definida por Aristóteles también por referencia a las emociones. En concreto, una disposición es definida como aquella cualidad del alma por la cual tendemos a reaccionar, *bien* o *mal*, con respecto a las

[115] [*holōs hois hepetai hēdonē lupē*, 1105b 23]. Lo que, una vez más, subraya la ubicuidad e importancia del placer y del dolor.

emociones:

> por disposiciones [entiendo] aquello en virtud de lo cual tenemos una buena o mala relación con respecto a las emociones; por ejemplo, respecto de la ira nos comportamos mal si sentimos ira con excesiva fuerza o con excesiva debilidad [*sphodrōs ē aneimenōs*]; en cambio, nos comportamos bien si la sentimos de manera mesurada [*mesōs*]; y lo mismo con las demás [emociones]. (1105b25–28; trad. Araujo / Marías mod.)

Dicho de otra forma, la disposición es simplemente una manera de reaccionar (un patrón de reacción, por así decir) frente a las emociones. Hay básicamente dos maneras de reaccionar: una buena, gracias a la cual sentimos una emoción de manera correcta o apropiada, y otra mala, en virtud de la cual sentimos una emoción de manera inapropiada. En particular, según Aristóteles, reaccionar bien ante una emoción —por ejemplo, la ira— significa sentirla de manera moderada o intermedia (*mesōs*), mientras que reaccionar mal significa, en cambio, significa sentir esta emoción o bien *1*) de manera demasiado intensa o violenta (*sphodrōs*) o bien *2)* de manera excesivamente débil o tenue (*aneimonōs*).[116] Pero sea cual sea la reacción —buena o mala, moderada o extrema— una disposición es precisamente esto: una manera de reaccionar con respecto a las distintas emociones.

Dadas estas definiciones informales —de emociones, facultades, y disposiciones—, Aristóteles busca, por eliminación, cuál de estas cualidades es el género de la virtud ética.

a') La virtud ética, claramente, no es una emoción. Lo descartan tres diferencias fundamentales.

Primero, la virtud es una cualidad por la que somos llamados buenos, y por la también somos elogiados (de modo similar a como el vicio es una cualidad por la que somos criticados, y por la que somos llamados malos). En cambio, nadie nos llama buenos simplemente por el mero hecho de sentir ciertas emociones, por ejemplo la ira o indignación o el miedo, sino, en todo caso, por sentirlas de una cierta manera (*pōs*):

> Por tanto, no son emociones ni las virtudes ni los vicios, porque no se nos llama buenos o malos en virtud de nuestras emociones, y en cambio sí por

[116] *EN* II 5 1106 a 9–10. Sería paradójico reprocharle a una persona su incapacidad de sentir cierta emoción, si esta incapacidad tiene su origen en la naturaleza, y no es una consecuencia de sus acciones

> nuestras virtudes y vicios; ni se nos elogia o censura por nuestras emociones (pues no se elogia al que siente miedo, ni al que siente ira, ni se censura a la persona que simplemente está airada [*ho haplōs orgizomenos*], sino a la que está airada de una cierta manera [*pōs*]), mientras que sí se nos elogia o censura por nuestras virtudes o vicios. (1105b28–1106b2; trad. Araujo / Marías mod.)

Segundo, la virtud ética implica una elección. En cambio, en marcado contraste, como hemos mencionado, una emoción no implica elección, sino todo lo contrario. Efectivamente, nadie *elige*, en sentido propio, sentir ira o miedo, alegrarse o entristecerse. Estas emociones ocurren pasivamente, sin la intervención del sujeto.[117]

Tercero, la virtud ética no puede ser una emoción o afecto porque la emoción es aquello que nos mueve, o provoca en nosotros un movimiento. (Forzando algo la etimología, nos "conmueve"). En cambio, una virtud no nos mueve, sino que *nos coloca* en una cierta posición frente a las emociones.

b') Las facultades también son desechada por Aristóteles, en parte por las mismas razones aducidas contra la posibilidad de que la virtud ética sea una emoción. Pues por poseer una cierta capacidad de sentir una emoción tampoco somos llamados buenos o malos, ni tampoco alabados o censurados. A estas razones, Aristóteles añade que la facultad es una cualidad del alma que recibimos de manera natural (*dunatoi phusei esmen*, 1106a9), mientras que la virtud y el vicio no son cualidades naturales:

> Por estas razones tampoco [las virtudes y los vicios] son facultades; en efecto, ni se nos llama buenos o malos simplemente por ser capaces de emocionarnos, ni se nos elogia o censura; además, poseemos una facultad [para sentir emociones] en virtud de la naturaleza, pero en cambio, no nos convertimos en buenos o malos por naturaleza. (1106a6–10; trad. Araujo / Marías mod.)

La explicación de Aristóteles parece plausible. Si la capacidad se define como una cualidad del alma *natural*, entonces dicha capacidad no depende de nosotros, sino que viene a ser una suerte de sensibilidad que (como un determinado órgano) se tiene o no

[117] Ello no excluye una responsabilidad indirecta por nuestras emociones. La virtud consiste en conseguir un cierto patrón de reacción ante las emociones. En esta modesta medida, nuestra pasividad ante las emociones no es completa.

se tiene.[118] En cambio, la virtud es algo que sí depende de nosotros, o está en nuestras manos.

c') Descartadas la emoción y facultad, Aristóteles concluye por eliminación que la virtud ética solo puede ser una disposición.

> Por tanto, si las virtudes no son ni emociones ni facultades solo queda que sean disposiciones. Con esto queda dicho qué es la virtud en cuanto al género. (1106a10–13; trad. Araujo / Marías mod.)

El género de la virtud ética es, pues, la disposición, es decir, una cierta manera o pauta de relación, o reacción, con respecto las emociones. Esta disposición es la cualidad del alma que es el objeto apropiada del elogio o censura, y por la cual se nos llama buenos o malos.

Llegados al concepto de disposición, es posible hacer todavía más precisiones al hilo de la distinción entre distintas disposiciones. Aristóteles ha sugerido —al definir una disposición— que se pueden distinguir dos tipos: una buena (caracterizada por una relación o reacción mediana con respecto a las emociones) y otra mala (caracterizada por ser una relación extrema frente a las emociones). Pero ¿dónde reside el criterio que establece qué patrón de reacción ante la emociones es bueno, mientras que el otros malo?

Para responder a esta y otras preguntas, Aristóteles continúa la investigación de la virtud ética determinando con más detalle cuál es su diferencia específica (*eidos*).

3.6. La diferencia específica de la virtud: el término medio (mesotēs)

Según Aristóteles, el género de la virtud es una disposición. Ahora bien, concretamente, ¿qué tipo de disposición? En otros términos, ¿cuál es la diferencia específica de la virtud, que la distingue de otras disposiciones? Para responder a esta pregunta, Aristóteles desarrolla su famosa teoría de la virtud como término medio (*mesotēs*). Antes, sin embargo, hace unas observaciones preliminares sobre las cualidades más generales que toda virtud, en general, posee. Estas cualidades, por implicación, también son propias de la virtud humana en particular. ◽

[118] Ello explicaría determinadas patologías ligadas con la falta de emociones. La falta de ciertas emociones puede deberse a que la facultad correspondiente, simplemente, no existe en algunos sujetos (por razones fisiológicas).

Aristóteles observa que toda virtud se caracteriza por dos propiedades. En primer lugar, la virtud es una cualidad (1) que hace buenas a aquellas entidades que poseen esta cualidad. En segundo lugar, la virtud es una cualidad (2) que hace buena la función de dichas entidades. En otras palabras, la virtud es una cualidad que convierte en buena tanto una entidad o cosa en general (esto es, individuos particulares, objetos, instrumentos, órganos…) como las funciones propias correspondientes a cada una de estas entidades. Por ejemplo, según Aristóteles, la virtud del ojo humano es aquella cualidad (1) en virtud de la cual el ojo es bueno, y (2) en virtud de la cual es buena también la función del ojo, o sea, ver. Este ejemplo paradigmático puede aplicarse más adelante a cualquier otro objeto que tenga una función. En palabras de Aristóteles:

> Hay que decir, pues, que toda virtud, con respecto a aquella cosa de la que es virtud, la hace buena [*auto eu echon apotelei*], y además, hace buena su función [*to ergon autou eu apodidōsin*]; por ejemplo la virtud del ojo hace bueno al ojo y a su función (pues vemos bien por la virtud del ojo) [*tē gar tou ophtalmou aretē eu horōmen*]; asimismo la virtud del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar a los enemigos. (1106a15–21; trad. Araujo / Marías mod.)

En general, por tanto, podemos decir que la virtud de cualquier entidad x (sea x un ojo, un caballo, un coche, un sacacorchos, o lo que sea) consiste primero en aquello que hace buena esta entidad ("un buen x") y segundo en aquello que hace bueno lo que esta entidad, característicamente, *hace* ("x hace bien φ").[119]

Ahora bien, estamos interesados en la virtud humana. Por analogía con los demás ejemplos, la virtud humana es lo que hace bueno al hombre (esto es, un "buen hombre" o un "hombre bueno") y buena su función (cualquiera que sea su función):

> Si ocurre así en todos los casos, también la virtud del hombre será aquella disposición por la cual el hombre se convierte en bueno [*aph' hēs agathos anthrōpos ginetai*] y por la cual el hombre ejecuta bien su función propia [*aph' hēs to heautou ergon apodōsei*]. (1106a21–24; trad. Araujo / Marías mod.)

Aquí, Aristóteles, al afirmar que la virtud humana consiste en hacer bueno al hombre

[119] La calificación *característicamente* es necesaria, porque es posible que una entidad haga cosas que no le son características. La función propia, característica, de un buen profesor de piano, por ejemplo, es enseñar piano a sus alumnos, aunque el profesor de piano sin duda es capaz de hacer otras muchas cosas.

y su función, nos remite de nuevo al concepto de función. Sabemos que anteriormente, la función del hombre ha sido caracterizada como actividad del alma racional conforme a la virtud. Ahora, la virtud es definida como lo que hace buena esta actividad del alma racional. El argumento de Aristóteles parece moverse en un círculo. Sin embargo, a estas alturas de la argumentación, Aristóteles sí introduce un elemento nuevo: la teoría acerca del término medio. Este elemento es el que permite definir de manera concreta la virtud humana (su "naturaleza", *hē phusis autēs*, 1106a26), más allá de declarar genéricamente que es lo que hace bueno al hombre y su función. Pues bien: la virtud humana consiste en ejercer la actividad del alma racional de acuerdo con un término medio. Y, puesto que la actividad del alma raciona incluye en un sentido amplio tanto emociones como acciones, el término medio se aplica directamente al modo en que el alma se comporta con respecto a las emociones y acciones.

La definición de término medio es ofrecida por Aristóteles en el siguiente pasaje:[120]

> En todo lo continuo y divisible es posible tomar una parte mayor, una menor o una igual, y esto, o bien respecto a la cosa misma, respecto a nosotros; y la parte igual constituye un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio respecto a una cosa al que dista igual de ambos extremos, siendo uno y el mismo para todos, y término medio respecto a nosotros al que ni es excesivo ni se queda corto. Este último no es ni uno ni el mismo para todos. (1106a26–32; trad. Araujo / Marías mod.)

El término medio, en otras palabras, es una cantidad tomada de cualquier magnitud que reúna las dos siguientes propiedades: (1) continuidad y (2) divisibilidad. Pues solo en una magnitud con estas propiedades hay un término medio, así como el exceso y el defecto correspondientes. En ella, la parte mayor (*to pleion*) corresponde al exceso, la menor (*to elatton*) al defecto, mientras que la parte igual (*to ison*) corresponde a la cantidad intermedia (el "término medio").

El término medio admite, no obstante, según Aristóteles, de dos interpretaciones distintas. Puesto que se define como igualdad, la igualdad, a su vez, puede entenderse de dos maneras, a saber, como:

---

[120] (EN II 6 1106a26–32) *Meson* y *mesotēs* son palabras hasta cierto punto intercambiables. *Meson* tiene una connotación más cuantitativa, mientras que *mesotēs* se refiere a la disposición interior de la virtud.

1) Igualdad respecto de la cosa misma

2) Igualdad con respecto a nosotros.

Estas dos fórmulas de la igualdad deben ser distinguidas con cierta precisión, ya que todas las virtudes éticas siguen la segunda fórmula, salvo una que sigue la primera (y que en este sentido es bastante peculiar: la justicia correctiva).

Mediante la expresión igualdad respecto de la cosa misma (*to ison kat' auto to pragma*) Aristóteles se refiere a una simple media aritmética entre dos cantidades cualquiera. (Así, según el ejemplo de Aristóteles, el término medio entre 10 y 2 es 6. Pues si 10 es una "gran cantidad" y 2 una "cantidad pequeña", 6 por comparación parece una "cantidad intermedia".) Por ello, Aristóteles llama a este término medio "igualdad según la proporción aritmética", y afirma además *1*) que es estrictamente equidistante de los dos extremos, y por otra parte, *2*) que es "uno y el mismo para todos".

> Llamo término medio respecto de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos (y este término medio es uno y el mismo para todos). (1106a29–31)

El término medio con respecto a nosotros (*to ison pros hēmas*) es distinto. De entrada, esta igualdad no es una y la misma para todos, sino que varía de sujeto a sujeto. Un ejemplo tomado de la gimnasia viene a ilustrar esto: si consideramos que tomar 10 minas de comida (aprox. 4 kilos) es mucho, y 2 minas (aprox. 800 gramos) es poco, la dieta a prescribir a un atleta no será de 6 minas (más o menos 2'4k) . (Este sería el término medio conforme "a la cosa misma"). Pues 2'4 kilos como dieta será probablemente demasiado para uno que empieza a practicar gimnasia, aunque para algunos quizá será lo contrario, demasiado poco (como para el atleta Milón, cuya dieta parece haber sido hipercalórica). Para el atleta de alto rendimiento, la cantidad debe encontrarse teniendo en cuenta sus peculiares necesidades de nutrición:

> Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual […]. Pero con respecto a nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho. (1106a33–1106b4; trad. Araujo / Marías mod.)

Para Aristóteles, en definitiva, la virtud ética es un término medio *en el segundo sentido de igualdad*, es decir, en el sentido Es decir, la virtud humana es un término medio con respecto a nosotros.[121] En función de cada individuo y sus circunstancias, habrá variaciones en el término medio. Pero esta regla tiene como mínimo una importante excepción: en el caso concreto de la justicia correctiva (que recoge sin duda un aspecto importantísimo de lo que es la justicia) dicha virtud consiste, según Aristóteles, en un término medio con respecto de la cosa misma, o en "una igualdad aritmética".

Ahora bien, ¿a qué objeto se debe aplicar el término medio o igualdad relativo a nosotros? Hasta ahora, hemos visto solo una analogía con la nutrición que requiere la gimnasia (a la que Aristóteles añade primero la carrera y el boxeo, y las ciencias y las técnicas después). Lo que nos interesa saber todavía es: en lo que concierne a la virtud ética, ¿qué es aquello de lo que se debe buscar una cantidad intermedia? La respuesta de Aristóteles incluye a las emociones y las acciones. Pues según Aristóteles, en las emociones y en las acciones "hay exceso, defecto y término medio".[122] Así, por analogía, como el atleta Milón (o su entrenador) pueden determinar cuál es la cantidad media de alimento que debe seguir en su dieta (en función de las características y necesidades particulares), del mismo modo, aparentemente, cada sujeto debe determinar por sí mismo cuál es la cantidad media de emociones y acciones que, en su caso o circunstancias, más le conviene. Esta cantidad media no es idéntica, ni la misma para todos.

> En estas [acciones y emociones], es posible el exceso y el defecto, y el término medio. Por ejemplo, el miedo, el arrojo, el deseo, la ira, la compasión, y en general, el placer y el dolor, pueden sentirse más o menos, y ninguno de estos dos modos es correcto. En cambio, si se sienten dichas emociones cuando es debido [*hote dei*], y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe [*hōs dei*] entonces esto es un término medio y lo mejor, y en esto precisamente consiste la virtud. (1106b17–23; trad. Araujo / Marías mod.)

---

[121] (*EN* II 6 1106b 5–7) La notable excepción es la virtud de la justicia, cuyo término medio es objetivo, como veremos.

[122] Aparentemente, como se ha dicho antes, con la sola excepción de la justicia correctiva. (*EN* II 6 1106b 19

En este pasaje solo hay mención de emociones. Pero las acciones, según Aristóteles, también admiten un más y un menos y una cantidad intermedia. Aquí no ofrece todavía ningún ejemplo, pero la virtud de la liberalidad, por ejemplo, se define como un término medio que se manifiesta en dos acciones: *dar* y *recibir* dinero. La persona liberal da con una frecuencia intermedia (o cantidades intermedias de dinero), mientras que la persona tacaña da insuficientemente, y la derrochadora, da excesivamente. Y así ocurre en otras virtudes en que la acción parece más central que la emoción.

La doctrina del término es disputada. Muchos autores rechazan que la virtud ética pueda definirse como cantidad media. Otros defienden la concepción de Aristóteles, pero señalan que la doctrina tiene sentido no como una guía para la acción, sino como descripción de lo que es una virtud ética en tanto que disposición interna.[123]

3.7. Definición final de virtud y malinterpretaciones de la doctrina del término medio

Tras la exposición de la doctrina del término medio, Aristóteles ofrece una definición de la virtud ética que puede considerarse final. (Esto es, en la medida en que recapitula todo lo dicho acerca de la virtud hasta ahora, además de condensar otros aspectos de la virtud ética, como su conexión con la virtud de la *phronēsis*, discutidos más adelante.) Esta definición, densa y compleja, reza de la siguiente manera:

> Es, por tanto, la virtud una disposición relativa a la elección [*hexis proairetikē*], consistente en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente [*phronimos*]. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en el otro el justo límite [*to deon*] en las emociones y acciones, mientra que la virtud encuentra y elige el término medio. (1106b36–1107a6; trad. Araujo / Marías mod.)

En esta definición compleja de la virtud hay varias partes que merecerían una discusión aparte. (El concepto de elección, *proairesis*, por ejemplo, que ya ha sido mencionado antes, o la afirmación de que el término medio es fijado por una razón o

---

[123] En contra de la doctrina del término medio, Hursthouse (1980–1981). A favor: Wolf (1995), Urmson (1973).

razonamiento, *logos*, y más específicamente, por uno similar al razonamiento de la persona prudente).

Sin embargo, aquí lo que nos interesa es el aserto según el cual la virtud ética es un término medio 1) en relación a nosotros y 2) entre dos vicios. Esta definición es válida para todas las virtudes éticas —excepto por lo que respecta a la virtud de la justicia—. Como veremos cuando examinemos la virtud de la justicia, esta en general no cumple 2) ya que solo existe *un* vicio opuesto a la justicia, la injusticia. Además, en particular, la justicia correctiva no cumple 1), ya que esta se define como una igualdad "de acuerdo con la proporción matemática" —esto es, como término medio de la cosas misma (no en relación a nosotros)—.

Pero antes de encontrarnos con estos problemas —relativos solo a la virtud ética de la justicia— la doctrina de la virtud ética como término medio es susceptible de diversas malinterpretaciones. Por esta razón, probablemente, Aristóteles cree oportuno anticipar algunas objeciones. Una objeción superficial es que la doctrina del término medio propugna la mediocridad en las emociones y las pasiones. La virtud sería en este caso algo falto de mérito o excelencia. Aristóteles se opone a esta objeción observando que la virtud ética —de acuerdo con su definición y su esencia— es ciertamente un término medio, pero que sin embargo, juzgada en términos de excelencia y de bondad, es en realidad un extremo. En este sentido, el término medio —lejos de ser algo mediocre— es algo extremo:

> desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio [*mesotēs*], pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo [*akrotēs*]. (1107a6–8; trad. Araujo / Marías)

Una objeción menos superficial, tal vez, contra la doctrina del término medio es que hay acciones y pasiones o emociones que no son buenas ni tan siquiera cuando han sido reducidas a un término medio entre dos extremos. Parte de la argumentación de Aristóteles en II 6 puede entenderse como una respuesta implícita a esta objeción. Aristóteles acepta, de hecho, que hay pasiones y acciones que son intrínsecamente malas.

Entre las pasiones de este tipo, Aristóteles nombra a la "alegría por el mal ajeno", "la "envidia", y la "desvergüenza".[124] Entre las acciones, el "adulterio", el "hurto" y el "asesinato". Estas emociones y estas acciones son malas en sí y por sí mismas, y por tanto, es incorrecto suponer, por ejemplo, que la envidia es solo mala cuando se siente excesivamente. De hecho, alegar moderación como excusa para la propia envidia sería ridículo, ya que cualquier cantidad de envidia es mala. Y lo mismo es válido para la acción: el adulterio, por ejemplo, es siempre malo, y nunca bueno:

> Por tanto, nunca es posible acertar [*kathortoun*] con estas [acciones], sino que siempre se yerra [*hamartanein*]. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en términos absolutos, el hacer cualquiera de estas cosas está mal. (1107a14–17; trad. Araujo / Marías mod.)[125]

Dado que aquí Aristóteles habla de acciones malas en sí mismas (*auta phaula*), y rechaza que las circunstancias pueden hacerlas buenas, algunos intérpretes consideran que Aristóteles, al menos respecto al grupo de acciones y emociones mencionadas, mantiene una postura ética "absolutista". Aristóteles se negaría a que ciertas acciones o emociones puedan entrar en un cálculo de posibles consecuencias. Así (como por ejemplo argumenta Anscombe[126]) un consecuencialista puede plantearse si, bajo ciertas circunstancias excepcionales, sentenciar a una persona inocente sería la acción "correcta". En cambio, para Aristóteles esta idea no sería posible, porque esta acción es intrínsecamente mala, y ninguna circunstancia puede alterar este estatus.[127]

A mi juicio, sin embargo, esta interpretación va demasiado lejos. Aristóteles, en el contexto de la argumentación bajo consideración, solo parece interesado en subrayar algo de sentido común, a saber: que hay que escoger bien las acciones y emociones a las que debe aplicarse la doctrina del término medio. La emoción "miedo" es un candidato aceptable, por ejemplo. El miedo puede sentirse en exceso (lo que supone cobardía), de manera insuficiente (lo que implica temeridad), y de manera media (lo

---

124 "Alegría que se siente por el mal ajeno" es una manera de traducir *epichairekakia*. (Parecido a la famosa *Schadenfreude* alemana).

125 El adulterio es un ejemplo citado con frecuencia por Aristóteles para ilustrar sus argumentaciones. Encontraremos otro ejemplo comentando el 4 capítulo de EN V.

126 Anscombe (1958: 41)

127 Cf. también MacIntyre (1984: 150); y, aun cuando de forma algo más atenuada, Foot (2001: 78).

que supone coraje). En cambio, la emoción de la envidia no es un buen candidato para el término medio. Pues aunque esta emoción puede experimentarse en diversos grados (más, menos, o medianamente), en ningún caso sentirla poco o medianamente la hace buena. Toda cantidad es mala. Y lo mismo ocurre con las acciones. Por ejemplo, la acción "dar o gastar dinero" (*dosis chrēmatōn*) admite grados: se puede gastar excesivamente (ser un derrochador), demasiado poco (ser un tacaño) y de manera media (ser liberal). En cambio, la acción "robo" no es una candidata aceptable para el término medio. Es cierto que admite un exceso o un defecto (un latrocinio grande, o pequeño) pero por supuesto en todos los casos es una acción incorrecta.

La distinción entre acciones y emociones —entre aquellas que admiten el término medio y aquellas que no— es suficientemente plausible. Pero las consecuencias de esta distinción son inciertas. Por ejemplo, la exclusión de la envidia y el robo ¿significa que la envidia y el hurto no tienen nada que ver *en absoluto* con la doctrina del término medio? La respuesta más plausible, a mi entender, es negativa. Estas acciones y emociones son malas en sí mismas; pero ello no es incompatible con el hecho de que cada una de ellas pueda retrotraerse a un exceso o un defecto. El hurto, por ejemplo, es una acción injusta, y como tal, puede interpretarse como un exceso (porque toda acción injusta es un exceso). Otro de los ejemplos, la *epichairekakia*, es según Aristóteles un defecto con respecto a una emoción (la indignación), que cuando se siente excesivamente es, precisamente, la *epichareikakia*.

Por ello, más que aislar ciertas acciones de la doctrina del término medio, posiblemente hay que entender las observaciones de Aristóteles como la advertencia de no aplicar la doctrina del término medio a ningún vicio, es decir, a ningún exceso o defecto. Pues de ser así, un vicio como por ejemplo la cobardía tendría un término medio (una cobardía ni excesiva ni defectiva) y asimismo tanto un exceso (una cobardía excesiva o supremo, por así decir) como un defecto (una cobardía defectiva o insuficiente). Ninguna de estas posibilidades tiene ningún sentido, como tampoco lo tiene buscar un exceso o un defecto del término medio.[128]

[128] Es posible objetar que la argumentación es circular (cf. Kelsen, 1953: 43–44): Si se conoce de antemano qué emociones y acciones son candidatos aceptables para la aplicación del término medio, entonces ya se conoce —con independencia de la doctrina del término medio— en qué consiste la virtud o el vicio.

> Igualmente absurdo es creer que en la injusticia, la cobardía, y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues entonces tendrá que haber un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, lo mismo que no hay exceso ni defecto en la templanza ni en la fortaleza, por ser el término medio en cierto modo un extremo, tampoco hay un término medio ni un exceso o defecto en aquellas cosas, sino que de cualquier modo que se hagan, se yerra; pues en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio. (1107a18–27; trad. Araujo / Marías)

En resumen: lo que Aristóteles quiere sugerir es, simplemente, que algunas acciones y emociones están ya connotadas de modo negativo y que, en su caso, no se puede aplicar la doctrina del término medio de manera precipitada. Para llegar a la conclusión de que ciertas acciones *nunca* son permisibles, bajo ninguna circunstancia, y fueren cuales fueren sus consecuencias, hace falta como mínimo un argumento adicional. (Que están prohibidas por un decálogo, disminuyen la felicidad general, o vulneran derechos, o lo que sea). Y no está claro que Aristóteles ofrezca, al menos aquí, un argumento de este tipo.[129]

3.8. Hacia un catálogo de las virtudes éticas

Aristóteles expone de un modo sinóptico, en *EN* II 7, cada una de las virtudes éticas (y los vicios correspondientes). Dada la brevedad de esta exposición, se puede afirmar que estamos ante un "pequeño catálogo" de las virtudes éticas. (Una discusión más detallada sigue en los libros III –V[130]).

En dicho catálogo, Aristóteles procede de la siguiente manera. Primero menciona un área específica de posibles emociones o acciones (o una combinación de ambas). A continuación, nombra el término medio apropiado con respecto a dichas acciones y/o

---

[129] De hecho, en III se plantea el problema de las acciones hechas bajo coacción. Estas acciones son en cierto modo voluntarias, porque el el origen de la acción está en el agente. Así, un tirano puede conminar al agente a hacer una acción horrible, amenazándole con un mal mayor si no lo lleva a cabo. Aristóteles admite que hay ciertas cosas a las que un agente nunca puede dejarse obligar, pero lo hace añadiendo la cualificación "tal vez" (*isōs*). En ningún caso, sin embargo, es tan tajante como suponen algunos éticos de las virtudes (por ejemplo MacIntyre o Anscombe).

[130] El libro V es el estudio más detallado de todos; de hecho, es una monografía sobre la virtud ética de la justicia.

pasiones, término medio en que radica la virtud. Finalmente, en tercer lugar, Aristóteles identifica los dos vicios que se oponen a este término medio. Estos dos vicios representan, con respecto a las emociones y acciones, un extremo, aunque en sentidos diferentes (un extremo es un *exceso* en acciones y pasiones; el otro un *defecto*).

En lo que sigue, reconstruyo esquemáticamente el citado catálogo de virtudes señalando en primer lugar las distintas emociones y acciones que Aristóteles escoge como más relevantes. El objetivo es poner de relieve —sin hacer mención todavía de los vicios y de las virtudes— la considerable variedad de acciones y emociones incluidas por Aristóteles en su catálogo.

ACCIONES Y EMOCIONES	
(1)	Miedo y audacia
(2)	Placer y dolor (en bebida, comida, y sexo)
(3)	Dar y recibir dinero
(4)	Honor
(5)	Ira
(6)	Verdad
(7)	Sentido del humor en ocasiones sociales
(8)	Simpatía en el trato en general con los demás
(9)	Sentimientos (dolor o placer) ante la buena o mala fortuna de los demás

Esta breve lista de acciones y emociones contienen seguramente omisiones, pero es una lista razonablemente completa. En cualquier caso, no parece haber ningún buen motivo para considerarla una lista exhaustiva o cerrada. Además, aunque a veces se afirma que Aristóteles está influido por los valores de su tiempo, casi todas las emociones y acciones mencionadas por Aristóteles son todavía hoy perfectamente reconocibles. Algunas emociones —como el miedo o el placer o la indignación— forman parte sin duda de la naturaleza humana como tal; algunas acciones —como el

dar o recibir dinero, o el honor— forman parte de nuestras instituciones o prácticas sociales, de hecho de cualquier sociedad imaginable.[131]

En cualquier caso, estos son los ámbitos —de emociones y acciones— reconocidos por Aristóteles. A continuación, como hemos indicado, Aristóteles nombra el término medio y los extremos (exceso y defecto) correspondientes:

(1). *Miedo y audacia*. El término medio en estas emociones es la **valentía**. El exceso en el miedo es la **cobardía**. En cambio, el defecto en la sensación de miedo es la **temeridad**. (Con la emoción de la audacia ocurre al revés: tener demasiada audacia es temerario; demasiada poca, cobarde).

(2) *Placer y dolor (en bebida, comida, y sexo)*. El término medio en estas emociones (y las acciones correspondientes) es la **moderación**. El exceso es la **intemperancia** ("licenciosidad", "desenfreno", "falta de moderación"). El defecto es una cualidad según Aristóteles rara: la **insensibilidad** (o como podríamos tal vez traducir también, "falta de sensualidad").

(3) *Dar y recibir dinero*. Si se trata de pequeñas cantidades, en estas acciones el término medio es la **liberalidad**. El exceso en dar (o gastar) es el **despilfarro**. El defecto, en cambio, es la **tacañería** (más literalmente, "falta de liberalidad"). Si se trata de grandes cantidades, el término medio en dar es la **magnificencia** (también "munificencia"); el exceso la **vulgaridad** (o "falta de buen gusto"), y el defecto la **miserabilidad**.

(4) *Honor*. Por lo que hace a los grandes honores, el término medio es la **magnanimidad**; el exceso la **vanidad**; en cambio, el defecto es la **pusilanimidad**. Por lo que hace a los pequeños honores, el término medio según Aristóteles no tiene nombre; en cambio, el exceso recibe el nombre de **ambición,** y el defecto el de **falta de ambición**.

(5) *Ira*. En esta emoción, el término medio es propio de la **serenidad**. El exceso, por contra, es llamado **irascibilidad**. El defecto correspondiente es la **impasibilidad**.

6) *Verdad*. Con respecto a esta acción, hay el término medio de la **veracidad**. El extremo excesivo es la **exageración** de los propios méritos. El defecto es la **modestia**.

[131] Tal vez se podría objetar que el "honor" es un concepto obsoleto, no aplicable a sociedades actuales. (Cf. Berger 1970). Pero si se reemplaza el concepto de "honor" por el de "estatus social", sin duda esta objeción desaparece.

(7) *Placer y/o humor en ocasiones sociales*. En relación a este ámbito, el término medio es la **agudeza**. El exceso es la **bufonería**. El defecto correspondiente es la **tosquedad.**

(8) *Placer en el trato en general con los demás*. En esta área, el término medio es la **amabilidad**. Hay un solo exceso pero tiene dos aspectos: la **obsequiosidad** (si alguien es excesivamente amable en el trato, pero no con la intención de obtener algo para sí) y la **adulación** (en que la finalidad sí es obtener algo). El defecto, por su parte, es la **hosquedad.**

(9) *Dolor experimentado ante la buena o mala fortuna de los demás.* Según Aristóteles, el dolor que se siente ante la buena fortuna inmerecida constituye un término medio, al que se llama **indignación**. En cambio, el que siente dolor ante la buena fortuna merecida siente esta emoción en exceso, y a este exceso se le da el nombre de **envidia**. En cambio, el defecto del dolor en la mala fortuna (¿merecida?, ¿inmerecida?) de los demás es la "**alegría por el mal ajeno**".

Así, tenemos la siguiente tabla:

VIRTUD	EXCESO	DEFECTO
Valentía	Temeridad	Cobardía
Moderación	Intemperancia	Insensibilidad
Liberalidad	Despilfarro	Tacañería
Magnificencia	Vulgaridad	Miserabilidad
Magnanimidad	Arrogancia	Humildad
Tranquilidad de ánimo	Cólera	Pusilanimidad
Veracidad	Exageración	Modestia

Sentido del humor	Bufonería	Carácter Aburrido
Amabilidad	Adulación	Carácter huraño
Alegría por el mal ajeno	Indignación	Envidia

En muchas ocasiones, se ha puesto en duda que la lista que acabo de mencionar refleje otra cosa que las cualidades consideradas excelentes en el tiempo de Aristóteles, es decir, en la Atenas del siglo IV a. C. En definitiva, estaríamos ante las virtudes y vicios reconocidos como canónicos para una cierta época. A mi juicio, sin embargo, el catálogo de Aristóteles puede suscribirse en su mayor parte, puesto que describe de manera adecuada cualidades de carácter que son deseables de manera independiente al contexto social o cultural de una época determinada. Un mínimo de valentía, por ejemplo, es deseable como rasgo del carácter, aunque diferentes sociedades especifiquen de manera diferente su contenido, y tengan expectativas muy distintas acerca de lo que requiere esta virtud.[132]

Pero en esta lista, como tal vez se habrá advertido, se presenta con una omisión importante: la virtud de la justicia. A esta, ¿correspondería una emoción, una acción, o una mezcla de ambas? Para que Aristóteles responda a esta pregunta, hay que esperar hasta el libro V. Aquí Aristóteles elude confrontar directamente esta cuestión, limitándose a señalar que la justicia no se dice “de un solo modo”, y dando a entender que hay “más de un término medio”, y aún este de tipo especial)

> Tras tratar estas disposiciones, abordaremos la justicia, y como no se dice de una sola manera [*epei ouch haplōs legetai*], distinguiremos sus dos clases, especificando de qué modo cada uno de ellas constituye un término medio [*pōs mesotētes eisin*]. (1108b7–9)

[132] En este sentido coincido con Geach (1977: 4) que argumenta que se requiere un mínimo de valentía incluso para sobrevivir en la vida cotidiana, por ejemplo, para ir con bicicleta en la ciudad.

II. ARISTÓTELES SOBRE LA JUSTICIA COMO VIRTUD DEL CARÁCTER

El libro V de la EN ha sido calificado en alguna ocasión —atendiendo al estado de conservación del texto— cuando no como uno de sus libros más oscuros, sí como el más corrupto de esta obra.[133] Tal vez por esta razón, cuando se enseña o expone la *Ética Nicomáquea*, este es uno de los libros que se suele omitir, o mencionar solo de pasada.[134] Sin embargo, la virtud de la justicia es, en cierto sentido, la más importante de las virtudes morales, y tiene además una dimensión política de la que carecen las restantes virtudes.[135]

En este capítulo se van a analizar y exponer las principales ideas del libro V de la *NE*. Uno de los objetivos de este capítulo es mostrar cómo Aristóteles fracasa —como ha sido observado por varios autores[136]— en su intento de aplicar la doctrina del término medio a la virtud de la justicia. Sin embargo, junto a este propósito, más bien negativo, otro de los objetivos de este capítulo es constructivo: mostrar la extraordinaria variedad de temas tratados por Aristóteles en su estudio de la justicia —una riqueza que no siempre se ve reflejada adecuadamente en los estudios de la ética de Aristóteles, ni, sobre todo, en la ética neoaristotélica, mucho más interesada

---

[133] Dicha opinión se encuentra en Hampke (1860: 60): "das fünfte buch der nikomachischen ethik gilt bekanntlich wenn nicht für das dunkelste, so doch für eins der dunkelsten des ethischen hauptwerkes. Vielleicht würde man es mit grösserem rechte eines der verderbsten nennen".

[134] Kraut (2002: 98)

[135] La justicia es la mejor de las virtudes: cf. EN V5 1129b27–28.

[136] Cf. Ross (1923: 220), Williams (1981c), Kelsen (1953: 44–45).

en el papel que juega la justicia en la *eudaimonia*, que en el contenido de la justicia misma[137]—.

Justicia: acciones y emociones

En el anterior capítulo, hemos visto cómo Aristóteles define la virtud ética como un término medio en acciones y emociones. La justicia, al ser una virtud ética, es para Aristóteles también un término medio en acciones y pasiones. Ahora bien, no es evidente, a primera vista, cuáles son las acciones, y, sobre todo, las emociones, en que se manifiesta este término medio. Aristóteles hasta el libro V no ha dado ninguna indicación al respecto.[138]

Sin embargo, podemos hacer *dos* listas provisionales de los posibles bienes, emociones y acciones con las que tiene que ver la justicia, anticipando ya las conclusiones principales de EN V. El hecho de que haya dos listas responde a que, según Aristóteles, hay dos sentidos de justicia: 1) justicia como igualdad, y 2) justicia como igualdad. De acuerdo con la primera lista, correspondiente a la justicia como igualdad:

- a) La justicia se refiere a los bienes externos (*ta ektos agatha*). Estos bienes son tales como el dinero y las propiedades; los honores, cargos o magistraturas políticas; o la seguridad e integridad físicas.
- b) La emoción propia de la justicia es difícil de determinar, pero, en su defecto, la emoción propia de la injusticia es claramente descrita por Aristóteles: es la codicia, o más literalmente, el deseo de tener más. (*pleonexia*: de *pleon* = más, y de *echein* = tener). Este deseo, obviamente, se refiere a los bienes externos descritos hace un momento.
- c) En cuanto a las acciones que son propias de la justicia, podemos distinguir tres tipos: la distribución, la rectificación, y el intercambio. La distribución (*dianomē*) tiene que ver con la repartición de bienes externos conforme al

---

[137] Un ejemplo extremo de este desinterés por el contenido de la justicia —especialmente el de la justicia distributiva— es Geach (1977: 129–130). Una excepción son Nussbaum (1987) y Sen (1992).

[138] Cf. 1108b7–9, donde Aristóteles observa que “se dirá de qué manera las justicias distinguidas son un término medio”, sin mayor concreción.

mérito (*kat' axian*). La rectificación (*diorthōsis*), por su parte, consiste en restituir a un individuo el bien que otro individuo le ha quitado injustamente. Por último, el intercambio (*allagē*) tiene que ver con la acción de intercambiar bienes o servicios de manera justa, esto es, sin que ninguna de las partes que intercambian salga ganando o perdiendo.

Esta es la primera lista, correspondiente a la justicia como igualdad. Pero existe otro sentido de justicia, según Aristóteles, y de acuerdo con este sentido la justicia es legalidad. En el caso de esta justicia, obtenemos la siguiente lista:

- a) La justicia como legalidad tiene que ver con todos los bienes humanos en general, esto es, no solo los bienes externos.
- b) La justicia tiene como emoción principal el respeto por la ley, el bien común, y el deseo de beneficiar a otra persona. La injusticia lo contrario: la falta de reconocimiento de la ley, el bien común, y la ausencia del deseo de beneficiar a otra persona.
- c) La justicia como legalidad se refiere a aquellas acciones que la ley de la comunidad política ordena o prohíbe, es decir, respectivamente, a las acciones virtuosas y las acciones viciosas en general

Con estas dos listas, es posible dar una idea general del ámbito de acciones y emociones de la justicia. Así como el coraje tiene que ver con la emoción del miedo y, entre otras, las acciones militares, así la justicia tiene que ver con la emoción de la *pleonexia* —o mejor, con la falta de ella— y con diversas acciones, como por ejemplo la acción de distribuir bienes.

Es difícil, sin embargo, comprender en qué sentido la justicia es un término medio. La aplicación de la doctrina del término medio a la emoción propia de la justicia es especialmente problemática. En el sentido de la igualdad, la justicia no es ciertamente un término medio entre un exceso de pleonexia y un defecto de ella. En el sentido de legalidad, parece igualmente absurdo suponer que hay una cantidad intermedia en el respeto de la ley exagerado, o un término medio entre una atención excesiva al bien común y otra defectiva. De modo análogo, la aplicación del término medio a la acción de la justicia presenta dificultades: la justicia no es un término medio, entre distribuir bienes de manera excesiva o insuficiente, o en rectificar

demasiadas injusticias, o demasiado pocas. En suma, si la doctrina del término medio tiene sentido para la justicia, su aplicación a las emociones y a las acciones no debe ser literal. En todo caso, la solución que da Aristóteles al problema del término medio y la justicia irá emergiendo a medida que expongamos la argumentación del libro V (concretamente, de capítulo 1 a 9).

En lo que sigue, por ahora, voy a reconstruir y comentar la argumentación de Aristóteles en el libro V. Ahora bien, abordo únicamente la primera parte, que contiene una investigación coherente y autocontenida acerca de la justicia y la injusticia. En esta parte, el objetivo principal es exponer los diferentes sentidos de justicia —justicia particular, como igualdad, y justicia general, como legalidad—, las diferentes especies de la justicia particular —distributiva, rectificativa, recíproca— y sobre todo el sentido en que la justicia es un término medio. Voy a dejar a un lado, en su mayor parte, la segunda parte del libro V (capítulos 10–15), que continúa la investigación sobre la justicia pero ya no de una forma demasiado coherente o sistemática. Esta parte se ocupa de temas algo heterogéneos —como por ejemplo la relación entre la justicia política y la justicia "domestica", la relación y la voluntariedad, o la virtud de la equidad (*epieiekia*)— pero no tiene una relación inmediata con el problema de la justicia como término medio. Sin embargo, más adelante trataremos algunos de estos temas, especialmente la cuestión formulada por Aristóteles acerca de si es peor cometer o sufrir injusticia.

En esta sección, en definitiva, voy a tratar del libro V, capítulo 1 a 9.

Lo que sigue es un resumen sinóptico de estos capítulos, a modo de orientación preliminar:

- *EN* V 1 formula el programa del libro V. Dicho programa consiste en identificar cuáles son las acciones de que se ocupan la justicia e injusticia, así como determinar en qué sentido la justicia es un término medio, y la injusticia propia de los extremos.
- *EN* V 2 inicia la investigación distinguiendo *dos* sentidos básicos del término justicia. El primer sentido es el de la justicia como legalidad. El segundo es el de justicia como igualdad. Esta distinción entre dos sentidos básicos del término "justicia" —conocidos en la literatura respectivamente como "justicia general" y "justicia particular"— determina la estructura de los siguientes capítulos.

- *EN* V 3 expone el primer sentido de justicia: la justicia como legalidad. Según Aristóteles, la justicia coincide con lo legal (*to nomimon*) puesto que las leyes tienen como objetivo (i) promover el bien común (*to koinēi sumpheron*), o bien, lo que viene a ser lo mismo, (ii) producir y preservar la *eudaimonia* de la comunidad política.
- *EN* V 4 ofrece argumentos destinados a probar que, junto al primer sentido de la justicia (como legalidad) existe la justicia en el segundo sentido (la justicia como igualdad). Según estos argumentos, un indicio de que dicha justicia *existe* es que, en algunas acciones injustas, la motivación del agente es el deseo de "obtener más" (la *pleonexia*).
- *EN* V 5 establece que la justicia particular tiene dos especies (*eidē*). Estas son: la justicia distributiva, o "justicia en las distribuciones"; y la justicia correctiva o "justicia que corrige las distintas interacciones entre individuos.
- *EN* V 6.[139] discute la justicia distributiva. Según Aristóteles, esta justicia consiste en distribuir bienes en proporción al mérito (*axia*). La distribución correcta constituye un término medio entre dos distribuciones que no respetan la proporción entre bienes y mérito (la distribución excesiva más bienes de los que corresponde por mérito; la defectiva, menos).
- EN V 7.[140] aborda la justicia correctiva (la segunda "especie" de la justicia particular, esta justicia presupone una igualdad estricta entre ciudadanos, y se define como la corrección de una injusticia. Si un ciudadano ha causado a otro un daño (en sentido amplio: físico, material o moral) la justicia correctiva consiste en repararlo. La justicia correctiva es también un término medio: entre el beneficio (*kerdos*) del ciudadano que cometió la injusticia, y la pérdida (*zēmia*) de la persona que la sufrió.
- *EN* V 8 introduce, de manera inesperada, una tercera "especie" de justicia particular: la justicia recíproca. Dicha justicia se refiere a la igualdad en los intercambios comerciales: un intercambio es justo si el valor de los bienes intercambiados es igual, y dicho valor se fija por la necesidad (*chreia*) que cada uno tiene por el producto del otro. Esta justicia también es un término

[139] Incluyo como parte de V6 parte del capítulo siguiente (V7 desde 1131b9 hasta 1131b24), con el fin de preservar la unidad temática.
[140] En rigor, únicamente 1131b25–1132b20. (Ver nota anterior).

medio, a saber, entre un intercambio en el que se "gana" y otro en que se "pierde".

- *EN* V 9, por último, recapitula los resultados de la investigación. Aristóteles define a la justicia como una disposición que reside en un término medio entre por un lado cometer justicia y, por el otro, sufrir injusticia (*adikein* y *adikeisthai* respectivamente). Ahora bien, Aristóteles reconoce que la justicia es un término medio especial, ya que no está, como las otras virtudes, situada entre dos vicios. Efectivamente, "sufrir injusticia" no es ningún vicio, y por tanto, la injusticia solo tiene enfrente a un vicio: la injusticia.

1- Comentario del libro V de la Ética Nicomáquea (EN V 1–9)

1.1. EN V 1. Definición provisional de justicia e injusticia

El capítulo 1 (1129a3–26) expone el programa y el método del libro V.[141] En cuanto el primero, Aristóteles declara que su finalidad es investigar tanto la virtud de la justicia como el vicio de la injusticia, y acerca de ellos, en concreto, responder a tres preguntas principales. Estas son:

(1) ¿con qué clase de acciones tienen que ver la justicia y la injusticia?
(2) ¿qué tipo de término medio representa la virtud de la justicia?
y por último,
(3) ¿entre qué extremos es lo justo un término medio?

Dichas preguntas (1129a3–5) sugieren que la investigación de Aristóteles gira en torno a dos ejes fundamentales. Primero, la investigación busca determinar cuál es el ámbito específico de acciones de la justicia. (Como veremos más adelante, Aristóteles distingue, dentro de este ámbito, cuatro tipos de acciones: la acción "legal", la acción "distributiva", la acción "correctiva" o "rectificativa", y por último la acción "recíproca".)[142] En segundo lugar, la investigación trata de aplicar a la virtud de la justicia la doctrina del término medio. Dicho de otra forma, el objetivo es mostrar que, igual que las otras virtudes éticas particulares, la justicia *también* es un término medio, mientras que la injusticia, por su parte, tiene que ver con extremos.

---

[141] Lo dicho aquí acerca del programa del libro V se circunscribe a los capítulos 1–9. (No está claro, al menos a primera vista, cuál es la relación de los restantes capítulos 10–15 con este programa.) Sobre algunos temas tratados en capítulos 9–15, cf. la sección II.2. ("Otros aspectos y temas de la justicia en EN V))

[142] Los correspondientes tipos de justicia son, respectivamente: justicia legal, distributiva, correctiva, y justicia recíproca (o "comercial").

Por lo que respecta al método, Aristóteles señala que es "el mismo empleado en las investigaciones anteriores" (1129a5–6). Con ello Aristóteles se refiere presumiblemente al denominado método "dialéctico". Este método, en esencia —como tendremos ocasión de ver con más detalle— consiste en argumentar a partir de "opiniones aceptadas" (*endoxa*). En el caso de la justicia, ello significa que la investigación parte de una opinión aceptada acerca de la justicia, la cual, según sugiere Aristóteles, es aceptada "por todos". De acuerdo con dicha opinión, la justicia es una disposición (*hexis*) en virtud de la cual las personas (i) actúan justamente, y (ii) desean lo que es justo.

Partiendo de esta opinión, se pueden sacar varias conclusiones acerca de la justicia, si se añaden más premisas al argumento. Pero para ello es necesario formular un par de reglas metodológicas, acerca de las disposiciones en general (*hexeis*), así como sobre las propiedades de los términos que tienen más de un significado (*ta pleonachōs legomena* / *pollachōs legomena*). Estas reglas pueden aplicarse a la justicia: pues la justicia, como se ha dicho, es una disposición (*hexis*), y, además, la justicia no es precisamente un término unívoco, ya que "se dice de más de una manera" (1129a26–17).

1129a3–5 *περὶ δὲ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας … καὶ τὸ δίκαιον τίνων μέσον.* — *"Acerca de la justicia y la injusticia ... y entre qué extremos lo justo es un término medio".*

El presente pasaje resume de manera extraordinariamente concisa (solo tres líneas) todo el programa de investigación del libro V. Dicho programa consta de tres preguntas (reseñadas ya hace un momento): (1) ¿con qué clase de acciones tienen que ver la justicia y la injusticia? (*peri poias praxeis;*); (2) ¿qué tipo de término medio representa la virtud de la justicia? (*poia mesotēs hē dikaiosunē;*); y (3) ¿entre qué extremos se sitúa lo justo como término medio? (*to dikaion tinōn meson;*).

El sentido de estas preguntas hay que situarlo en el contexto más amplio de la de la *Ética Nicomáquea*. Aristóteles, en los libros precedentes (de EN II a EN IV) ha hecho un estudio casi completo de la virtud ética. Definida en términos generales, toda virtud ética es un término medio —relativo a acciones y pasiones— ubicado

entre dos extremos. Así, cada virtud ética está relacionada con un tipo específico de acción y/o emoción, de la que es un término medio. Por ejemplo, la virtud de la valentía es un término medio con respecto a una emoción concreta, el *miedo*.[143] En otras palabras, la valentía consiste en sentir una cantidad intermedia de miedo, situada entre dos cantidades extremas: una excesiva, propia de la cobardía, y otra defectiva, propia de la temeridad. De modo parecido, la virtud de la liberalidad consiste en un término medio con respecto a un tipo particular de acción, *gastar dinero*.[144] Esto es, la liberalidad consiste en gastar dinero conforme a un término medio, opuesto tanto al extremo de gastar demasiado dinero (el vicio del derroche) como al extremo de gastar demasiado poco el vicio de la tacañería). Pues bien: lo que las preguntas de Aristóteles sugieren es que, análogamente a la valentía y a la liberalidad, hay que mostrar que la justicia es también un término medio en acciones y/o emociones, y que, como tal, la justicia está situada entre dos extremos, uno excesivo y otro defectivo. Si consigue este propósito, Aristóteles puede dar el estudio de las virtudes éticas por concluido, ya que la justicia es la última de las virtudes de carácter incluidas en el catálogo ofrecido en EN II.[145]

Las respuestas que da Aristóteles a estas preguntas a lo largo del libro V no son, sin embargo, y como tendremos ocasión de ver más adelante, enteramente satisfactorias. Pese a que Aristóteles no parece tener problemas en identificar (1) las acciones propias de la justicia (distributivas, rectificativas, recíprocas o de intercambio, y hasta acciones "legales") así como la emoción propia de la injusticia (la *pleonexia*, el deseo de tener más),[146] la conclusión de Aristóteles con respecto a (2) y (3) es problemática. De acuerdo con ella, la justicia es un término medio, *pero no en*

---

[143] Dejo a un lado las complicaciones de la exposición de Aristóteles, que menciona una segunda emoción relacionada con la valentía (la audacia).

[144] [*dosis chrēmatōn*] De nuevo ignoro complicaciones: la liberalidad tiene que ver también con la acción de *recibir dinero* [*lēpsis chrēmatōn*].

[145] En efecto, al final de EN V Aristóteles da el estudio de la virtud ética por concluido: "Queden definidas de esta manera, pues, la justicia y el resto, es decir, las virtudes éticas" (1138b 13–14). [*peri men oun dikaiosunēs kai tōn allōn, tōn ēthikōn aretōn, diōristhō ton tropon touton*].

[146] Esta identificación no está exenta de problemas. Como nota el excelente artículo de Williams (1981c), no es cierto que la motivación de la persona injusta sea siempre la *pleonexia*. En no pocas ocasiones, la persona injusta no quiere más: simplemente no está interesado por la justicia.

el mismo sentido que las otras virtudes (1133b32–33). La diferencia estriba en que, mientras las restantes virtudes éticas son un término medio entre *dos* vicios extremos, la justicia es un término medio solo entre *dos* cantidades extremas, pero no entre dos vicios (pues frente de la justicia hay *un* solo vicio, la injusticia). Esta dificultad sobre el término medio, sin embargo, será discutida más adelante con mayor detalle (cf. comentario del capítulo 9). De momento, Aristóteles, en el capítulo que nos ocupa, no sugiere tampoco que su pregunta acerca del término medio relativo a la justicia encierre ninguna complicación.[147] Simplemente, formula la pregunta de modo programático, pasando a continuación a hablar directamente del método de la investigación.

1129a5–6 *ἡ δὲ σκέψις ἡμῖν ἔστω κατ ὰ τὴν α ὐτὴν μ έθοδον τοῖς προειρημένοις. — "Para ello, dejemos que nuestra investigación siga el mismo método que en las discusiones precedentes."*

Aristóteles habla aquí de aplicar "el mismo método" que el empleado en las investigaciones anteriores. No es inmediatamente obvio cuál sea exactamente el método aludido, pero siguiendo a la mayoría de los comentadores podemos suponer razonablemente que se trata del denominado "método dialéctico".[148]

El método dialéctico consiste, básicamente, en emplear un tipo de argumentación especial, distinguido de otros por las premisas que emplea. Las premisas del argumento dialéctico no son principios científicos (como las premisas de los argumentos). Al contrario, son meramente opiniones, aunque no opiniones cualquiera, sino "aceptadas" o "reputadas" (gr. *endoxa*). Una opinión aceptada es una opinión con un cierto grado de plausibilidad o verosimilitud inicial, porque, según el criterio establecido por Aristóteles, es compartida "o bien por todos, o bien por la mayoría, o

[147] Tampoco lo sugiere la anticipación de esta cuestión en 1108b7: "sobre la justicia, ya que no se dice de manera simple […] estableceremos una división y diremos en qué sentido cada uno de los sentidos es un término medio" [*peri de dikaiosunēs*, *epei ouch haplōs legetai*, […] *dielomenoi peri hekateras eroumen pōs mesotētes eisin*].

[148] Gauthier & Jolif (1959: ad loc.), Jackson (1879: ad loc.)

bien por los sabios" (*Top.* 100b20).[149] El método dialéctico consiste en argumentar a partir de estas opiniones aceptadas, para llegar así a determinadas conclusiones. Por otra parte, el método dialéctico puede ser aplicado, según Aristóteles, a virtualmente cualquier problema. En la obra los *Tópicos*, en que expone su concepción de la dialéctica, Aristóteles describe, precisamente, el propósito de dicha obra de la siguiente manera:

> El propósito de este estudio es encontrar un método por medio del cual seremos capaces de argumentar [*sullogizesthai*] sobre cualquier problema propuesto a partir de premisas aceptadas [*ex endoxōn*]. (*Top.* 100a18–24)

El método dialéctico, en una palabra, es concebido por Aristóteles como una argumentación a partir de opiniones aceptadas, aplicable a cualquier problema. En el caso de la investigación sobre la justicia y la injusticia, aplicar el método dialéctico debería significar, por tanto, que Aristóteles plantea iniciar su investigación a partir de una opinión aceptada. Esto es lo que sucede a continuación, al referir Aristóteles una opinión aceptada sobre la justicia y la injusticia.

1129a6–11 *ὁρῶμεν δ ὴ πάντας … διὸ καὶ ἡμῖν πρ ῶτον ὡς ἐν τ ύπῳ ὑποκείσθω ταῦτα. — "Pues bien: observamos que todos ... Por esta razón, asumamos también nosotros primero estas definiciones como punto de partida aproximado".*

De acuerdo con una opinión aceptada, aparentemente asumida por todos, la justicia es una disposición.[150] Una disposición —también: hábito— es una tendencia a actuar, o sentir emociones, de cierta manera.[151] En el caso de la justicia, esta es una disposición en virtud de la cual los hombres son capaces de hacer lo justo y a actuar justamente (*aph' hēs praktikoi tōn dikaiōn eisi kai aph' hēs dikaiopragousi*). Ahora bien, la

---

[149] Quedan excluidas, por tanto, aquellas opiniones que nadie sostiene, o solo una persona o una minoría no cualificadas, así como aquellas opiniones que sostiene algún sabio, pero contradicen la opinión de la mayoría (opiniones "paradójicas"). Sobre el concepto de *endoxon*, cf. Rapp & Wagner (2004: 21–22)

[150] Me concentro en la justicia, pero lo que dice sobre ella es aplicable *mutatis mutandis* a la injusticia.

[151] Cf. apartado I.3.5.

justicia en cuanto disposición no consiste solamente en *hacer* lo que es justo. Este es solo el primer elemento, al que hay que añadirle un segundo: la justicia consiste en *querer* lo que es justo (*boulesthai ta dikaia*). Ambos elementos de la disposición de la justicia —(a) hacer lo que es justo, (b) querer lo que es justo— parecen igualmente fundamentales. No obstante, tal vez el segundo resulta a la postre el más importante, sobre todo si se llega a plantear una disyuntiva entre ambos: por ejemplo, en situaciones en que un agente quiere o desea actuar con justicia, pero no lo logra. En este caso, según Aristóteles, este agente es preferible a aquel que, si bien lleva a cabo una acción justa, *no* la quiere por sí misma, y que si pudiera, haría lo que es injusto.[152] En definitiva, la disposición de la justicia incluye tanto una tendencia a actuar con justicia como un deseo de lo que es justo.

Aristóteles afirma a continuación, tras referir la opinión acerca de la justicia (y la injusticia), que hay que tomar dicha opinión como primer punto de partida aproximado de la investigación (1129a10–11). Ello significa, dado que el método a seguir es dialéctico, que la investigación parte de esta opinión para llegar a sus conclusiones.[153]

1129a11–17 *οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον ἐπί τε τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν ἕξεων … ὅταν βαδίζῃ ὡς ἂν ὁ ὑγιαίνων. — "En efecto, las ciencias y las facultades no se comportan de igual modo que las disposiciones … cuando alguien anda como una persona con salud".*

Para derivar conclusiones a partir de una opinión aceptada, sabemos —por la obra los *Tópicos*— que el método dialéctico emplea ciertas técnicas argumentativas. Algunas

[152] En la terminología de Aristóteles, este agente actúa de manera justa "por accidente" (cf. 1135b4–6). Cf. las siguientes citas que captan el sentido de la doctrina de Aristóteles: "el hombre justo no es aquél que no actúa conforme a la injusticia, sino aquél que, pudiendo actuar injustamente, no quiere" (Filemón, citado por Stewart, 1892, ad. loc). "No es nuestro enemigo aquel que actúa injustamente, sino el que desea hacerlo". (Demócrito [Fr. 89 DK] citado por Gauthier–Jolif ad loc.)

[153] Como veremos, la conclusión final (en el capítulo 9) es una reformulación de la opinión de la que se parte aquí, según la cual "la persona justa es capaz de hacer de acuerdo con una elección lo que es justo", 1134a1–2).

de estas técnicas en realidad reglas lógicas más o menos informales.[154] En el pasaje que nos ocupa, Aristóteles presenta una primera regla relevante para la investigación de la justicia. Esta regla se aplica al concepto de disposición (*hexis*), puesto que, como hemos visto, la opinión aceptada sobre la justicia considera a esta una disposición. De acuerdo con ella, hay que tener en cuenta que una disposición contrasta en sus propiedades lógicas tanto con un conocimiento como con una capacidad (*epistēme* y *dunamis*, respectivamente). Estas últimas se refieren indistintamente a un par de términos contrarios. Por ejemplo, el conocimiento propio de la medicina se refiere a dos contrarios: la salud y la enfermedad. La capacidad de ver, por su parte, incluye tanto la capacidad de ver dos contrarios: lo negro y lo blanco. En cambio, una disposición no tiene esta propiedad, ya que se refiere única y exclusivamente a la tendencia (hábito) a hacer o querer una cosa, pero no su contraria. (En la terminología de Aristóteles, una se refiere solo a uno de los términos de un par de contrarios). Así, la disposición saludable tiene que tiene que ver solamente con la salud, pero no con la enfermedad. El uso corriente del lenguaje, según Aristóteles, lo confirma: se dice que alguien "anda de manera saludable" cuando lo hace como una persona que está sana. Dicho de otra manera, sería extraño —de hecho, imposible— decir que alguien, *en virtud de la disposición de la salud*, "anda como un enfermo". En cambio, no sería contradictorio afirmar que un médico, *en virtud de su conocimiento (o ciencia)*, puede producir tanto la salud como la enfermedad de su paciente.

Aunque Aristóteles no la explicita, resulta clara la aplicación de esta regla a la justicia. La justicia, en tanto que disposición, ni se relaciona ni puede relacionarse con la injusticia. Es decir, la persona justa no puede, en la medida en que actúa *en virtud de* la disposición de la justicia, llevar a cabo o querer acciones injustas. Tal posibilidad solo existiría si la justicia fuera una mera capacidad o un simple conocimiento: en este caso, la persona justa podría llevar a cabo, indistintamente, tanto acciones justas como injustas. Ahora bien, esta consecuencia es absurda:

[154] "Dialéctica" en Aristóteles es un equivalente aproximado de "lógica". Cf. la observación de Kneale & Kneale: "The word 'dialectic' had a number of different shades of meaning even in the early stages of philosophy, and it is of particular interest to us as the first technical term to be used for the subject we now call logic [...]." (1962: 7)

intuitivamente, una persona justa hace cosas justas, y si lleva a cabo acciones injustas, diremos que las lleva a cabo en tanto que persona injusta.[155]

Por otra parte, la regla acerca de los contrarios permite a Aristóteles encontrar una "metodología de investigación".[156] En efecto, si la justicia se refiere de modo exclusivo a un solo término de un par de términos contrarios, entonces es posible identificar —por decirlo así, de modo heurístico— la justicia a partir de sus efectos, es decir, a partir de las acciones que se llaman "justas", de modo análogo a como es posible identificar la salud a partir de sus efectos o síntomas, como por ejemplo "caminar saludablemente".

1129a17–23 *πόλλακις μὲν οὖν γνωρίζεται … τὸ ποιητικὸν πυκνότητος ἐν σαρκί. — "Muchas veces, una disposición se reconoce ... así, por ejemplo, si "lo justo" se dice en más de un sentido, entonces también "lo injusto".*

En este pasaje Aristóteles expone otras dos reglas relevantes para la investigación de la justicia. Dichas reglas sugieren un método para descubrir y reconocer disposiciones, y por esta motivo podríamos llamarlas reglas heurísticas.

(a) De acuerdo con la primera, es posible reconocer una disposición a partir de la disposición contraria. Por ejemplo, si que queremos averiguar en qué consiste "la mala forma física" (*kakexia*), podemos hacerlo a través de la disposición contraria, la "buena forma física" (*euexia*). De estar forma, si sabemos que esta última en tener la carne firme, entonces podemos deducir que la mala primera consiste en lo contrario, a saber, en tener la carne floja. Dicho en términos más generales, si una disposición cualquiera *x* posee la propiedad P, entonces puede inferirse que la disposición contraria a x tendrá la propiedad contraria a P.[157]

---

[155] Algunos comentadores (cf. Wolf, 2002: 95) mencionan el origen platónico de la distinción entre disposiciones por un lado y capacidades y conocimientos por otro. Platón en algún diálogo ya llama la atención sobre las consecuencias indeseables que se seguirían de concebir a la justicia como un conocimiento. Por ejemplo, en la *República* nota que si la justicia es una técnica (*technē*) la persona justa sería capaz, en virtud de esta técnica, de actuar tanto honestamente como fraudulentamente (375d 8–9).

[156] Gauthier & Jolif hablan de "mode de recherche" (1959: 331)

[157] En los *Tópicos*, Aristóteles emplea también esta regla relativa a los contrarios (*skepsis epi tou enantiou*) como modo de argumentación. (Véase por ejemplo Top. 113b27–114a6).

(b) De acuerdo con la segunda regla, es posible hallar una disposición, también, "a partir de los sujetos en que la disposición se encuentra".[158] El ejemplo del propio Aristóteles es también la "buena forma física": podemos reconocer esta (*hē euexia*) si nos fijamos en las personas, o tal vez mejor los cuerpos, que están en buena forma (*ta euektika*).[159] Otro ejemplo —tomado de las virtudes éticas— sería el siguiente: se puede reconocer la sinceridad, y saber con más exactitud qué es, si fijamos nuestra atención en los individuos de los que decimos que son sinceros. En general, pues, es posible reconocer una disposición P considerando a los individuos a los que se atribuye P, o que ejemplifican P.

Mas adelante, Aristóteles aplica estas dos reglas a la justicia. Primero, hay que descubrir qué es la justicia a partir de la disposición contraria, la injusticia. Esta, a su vez, se puede identificar señalando a la clase de personas a las que se atribuye la disposición de la injusticia. Antes de hacer esto en el capítulo 2, sin embargo, Aristóteles considera una última regla metodológica sobre los términos polisémicos, ya que "justicia" es un término que se usa en más de un sentido.

1129a24–26 *ἀκολουθεῖ δ᾽ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ … οἷον ε ἰ τὸ δίκαιον, καὶ τὸ ἄδικον. — Se sigue además por lo general que ... si "lo justo" se dice en más de un sentido, entonces también "lo injusto"*

De acuerdo con esta tercera y última regla, si un término posee más de un sentido, entonces el término contrario posee también más de un sentido —al menos por regla

[158] [*Apō tōn hupokeimenōn*] Como nota Wolf, hay dos maneras de interpretar la expresión *ta hupokeimena*, a saber, como (i) las actualizaciones concretas de una disposición, o bien como (ii) las sustancias portadoras de disposiciones, en este caso personas (Wolf, 2006: 367, n. I). He seguido a Wolf prefiriendo la segunda interpretación.

[159] De manera algo confusa, Aristóteles añade seguidamente que también sucede a la inversa: a partir de la "buena forma física", *euexia*, también reconocemos, a su vez, lo que está en buena forma física, *ta euektika*. Pero aquí *ta euektika* no parece tener el sentido de "personas o cuerpos en buena forma", sino más bien "lo que produce la buena forma", pues Aristóteles define a renglón seguido *to euektikon* como "lo que produce la firmeza de la carne". Gauthier–Jolif (ad loc.) advierten sobre este doble sentido de *to euektikon* advierten haciendo notar que *hupokeimenon* y *to euektikon* no son expresiones equivalentes: "il faut alors admettre […] que *hypokeiménon* et *poiètikon* ne se récouvrent pas et que la pensée progresse par un glissement imperceptible [...]".

general (*hōs epi to polu*)[160]—. Así, por ejemplo, y adaptando un ejemplo del propio Aristóteles en los *Tópicos*, si el término "alto" se dice en más de un sentido, entonces el término contrario correspondiente, "bajo", también se dice en más de un sentido. "Alto" tiene efectivamente más de un sentido, ya que unas veces se dice que un tono de voz es "alto", pero otras, que una persona es "alta". Por tanto, el término contrario "bajo" también tiene los dos sentidos correspondientes: se habla tanto de una voz "baja" como de una persona "baja".[161]

Esta regla podría aplicarse también, sugiere Aristóteles, al par de términos contrarios "justicia" e "injusticia". Es decir, si la justicia tuviese más de un significado, la injusticia también se diría "de muchas maneras".[162] Esta posibilidad, avanzada aquí solo de modo hipotético (*ei to dikaion, kai to adikon*) es es confirmada en el siguiente capítulo. Tanto la justicia como la injusticia tienen efectivamente más de un significado: en una palabra, son términos ambiguos. Diferenciar estos significados adecuadamente, para evitar equivocidades, es esencial para la investigación sobre la justicia.[163]

---

160 El propio Aristóteles señala una interesante excepción: el par de términos contrarios *philein* / *misein*. El verbo *philein* tiene dos significados: (i) querer y (ii) besar. En cambio, *misein* solo tiene un significado: "odiar". No se da por tanto una simetría. (Cf. *Top*. 106b21: *toi men kata tēn dianoian philein to misein enantion· toi de kata tēn sōmatikēn energeian ouden*).

161 El ejemplo del propio Aristóteles es el de los términos "blanco" y "negro", que se pueden decir, —en griego— tanto de una voz como de un color. (Cf Top. 106a25-26: *phōnē gar leukē kai melaina legetai*, *homoiōs de kai chrōma*).

162 *hoion ei to dikaion, kai to adikon*.

163 Sobre la importancia filosófica de la identificación de términos polisémicos, véase Bambrough (1965).

1.2. EN V 2. Ambigüedad de los términos justicia e injusticia

El capítulo 2 introduce una de las distinciones más importantes del libro V. De acuerdo con ella, los términos justicia e injusticia poseen *dos* sentidos distintos. En el primero de ellos, justicia e injusticia significan, respectivamente, legalidad e ilegalidad. En el segundo, en cambio, justicia e injusticia significan igualdad y desigualdad.

Aristóteles realiza esta distinción tras un breve razonamiento (1129a26–1129a1) en el que se aplican todas las reglas expuestas en el capítulo 1. Así, Aristóteles constata primero que "justicia" e "injusticia" son términos polisémicos (1129a26–27). A continuación, se plantea la siguiente pregunta: ¿de cuántas maneras se habla de la "persona injusta"? (1129a31). La respuesta es que hay dos tipos de persona a las que se considera injusta: una es la "persona que va contra la ley" (*ho paranomos*); otra es la que "desea tener más" (*ho pleonektēs*) y "no respeta la igualdad" (*ho anisos*) (1129a32–32). De ahí Aristóteles deduce que la persona justa es aquella persona (1) que respeta la legalidad y (2) la persona que respeta la igualdad. (1129a33–34). El paso final de la argumentación es simple: puesto que la persona justa respeta tanto la ley como la igualdad, la justicia tiene dos sentidos básicos: legalidad e igualdad (*to nomimon*, *to ison*, respectivamente) (1129a34–35).

Por otra parte, el capítulo 2 contiene una clarificación sobre la palabra *pleonektēs*, el término empleado para calificar a la persona injusta en el sentido de desigualdad. *Pleonektēs* puede traducirse como persona codiciosa, o más literalmente, como "persona que desea de tener más".[164] Ahora bien, Aristóteles especifica que la persona codiciosa se caracteriza no por querer más de cualquier bien en general, indistintamente,, sino tan solo de una clase específica de bienes, a saber, aquellos "de los que dependen la buena o mala fortuna" (1129b1–3). Como veremos más adelante (cf. comentario al capítulo 4), con esta expresión Aristóteles se refiere a bienes externos tales como "el honor, el dinero y la seguridad" (V 4 1130b1).

[164] Quizá más apropiadamente "persona que desea tener más de *lo que le corresponde*".

1129a26–31 *ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία … καὶ ᾗ τὰς θύρας κλείουσιν. — "Parece, en efecto, que "justicia" e "injusticia" se dicen en más de un sentido … como del objeto con que se cierran las puertas"*

Aristóteles afirma aquí algo que antes había planteado tan solo como una posibilidad hipotética (en 1129a25–26): que los términos justicia e injusticia son tienen más de un significado. Esta polisemia es caracterizada por Aristóteles, además, con el término técnico de *homonimia*.

De acuerdo con *Cat*. 1a, la homonimia tiene lugar cuando objetos o entidades cuya definición es distinta son designadas mediante un mismo nombre o palabra. Esto ocurre por ejemplo con los asientos en los parques y las instituciones financieras: ambas cosas se designan con la palabra "banco", pero la definición de cada una de ellas es distinta.[165] La homonimia contrasta con la *sinonimia*, que ocurre cuando dos entidades tienen no solo el nombre en común, sino además un significado común. Según el ejemplo de Aristóteles, los hombres y los bueyes son "sinónimos" en este sentido: pues ambos son designados mediante el término "animal", y además, la definición de esta palabra es la misma en ambos casos (el hombre y el buey son "animales" en el mismo sentido).

Si los distintos sentidos del par "justicia / injusticia" son homónimos, por tanto, ello quiere decir que tienen el nombre en común, pero distinto significado.[166]

Ahora bien, según Aristóteles, esta diferencia de significados pasa generalmente desapercibida. La razón principal es que "justicia" e "injusticia" son términos que designan significados *abstractos*. Al ser abstractos, las diferencias entre ellos son más difíciles de discernir que en el caso de los términos que designan objetos *concretos*. Estos últimos tienen a menudo una forma (*idea*) distinta, de modo que el hecho de ser nombrados con un mismo nombre no genera confusión (como en el caso del término llave, que designa tanto "el hueso en la espalda de algunos los animales", como "un instrumento para abrir puertas").[167] Esta dificultad propia del análisis de los conceptos

[165] El ejemplo difícilmente traducible del propio Aristóteles es el de "ser vivo o animal" por un lado e "imagen o figura (en un cuadro, escultura, etc.)" por el otro. Ambas significados se designan en griego con un mismo nombre, "ζῷον" (trans.: *zōion*).

[166] Sin embargo, como veremos, Aristóteles afirma posteriormente que los diferentes significados de la injusticia son sinónimos. (Cf. II.1.4).

[167] El hueso de los animales es la "clavícula" (gr. *kleis*, lat. *clavis*; cf. catalán *clau*).

abstractos resulta un escollo para la investigación filosófica, pues si un término tiene más de un significado, pero este hecho es pasado por alto, se corre el riesgo de emplear este término equívocamente (cf. *Top*. 139b19–28). El riesgo es particularmente grave en el caso de la justicia: si no se distinguen sus distintos significados, de entrada es imposible identificar correctamente sus distintas especies, con lo que, en último término, se corre el peligro de confundir unas con otras (cf. Gauthier-Jolif ad loc.).

En resumen, los términos "justicia" e "injusticia" tienen más de un significado, y estos significados son distintos entre sí (homónimos), por lo que se hace preciso distinguir cuidadosamente entre ellos.

1129a31–1129b1 *εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται … τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον. — "Determinemos, en consecuencia, en cuántos sentidos se habla de "la persona injusta" … mientras que lo injusto es lo ilegal y lo desigual".*

Para hallar los distintos significados de la justicia e injusticia, Aristóteles dirige su atención al lenguaje ordinario, y especialmente, a las distintas maneras en que se habla de la persona injusta (*ho adikos*).

Aristóteles señala que, comúnmente, se identifica a la "persona injusta" con *dos* tipos distintos de persona. Primero, dicha expresión se aplica a la persona "que transgrede o incumple la ley" (*ho paranomos*: literalmente, la persona que va contra la ley, *para ton nomon*). En segundo lugar, la expresión persona injusta se refiere a la persona "que quiere tener más" y "no respeta la igualdad" (respectivamente, *ho pleonektēs* y *ho anisos*).[168]

De estas observaciones, Aristóteles deriva inmediatamente algunas conclusiones. Con la ayuda de la regla acerca de los contrarios polisémicos (cf. comentario al capítulo anterior, 1129a17–26), se puede deducir primero los dos significados de la expresión "persona justa": si la persona injusta transgrede la ley y es contraria a la igualdad, la persona justa es aquella que cumple la ley y respeta la igualdad.

[168] Como nota Sarah Broadie en su comentario (Broadie, 2002: ad loc.), *to pleon* es una expresión que significa "más" (es el comparativo de *polu*) pero que muy a menudo significa también "demasiado" o "excesivo".

Finalmente —con la ayuda de la regla para reconocer disposiciones a partir de los sujetos en los que se encuentran (cf. comentario al capítulo anterior— se puede reconocer qué es la justicia a partir de la persona justa: si esta es aquella que cumple la ley y respeta la igualdad, la justicia consistirá en cumplir la ley (*to nomimon*) así como en respetar la igualdad (*to ison*).

En resumen, Aristóteles llega a la conclusión de que la justicia tiene dos significados básicos:

- Justicia es legalidad
- Justicia es igualdad

Tras esta distinción fundamental —que en opinión de algunos comentadores es una innovación y una aportación clave de Aristóteles al estudio de justicia[169]— Aristóteles dedica el resto de la investigación a un análisis por separado de cada uno de estos dos sentidos. El significado de justicia como legalidad, aunque en cierto modo es central, es investigado más brevemente (capítulo 3 y parte del 5). En cambio, el concepto de justicia como igualdad se analiza con más detalle (capítulos 4 y 6–8).

1129b1–11 *ἐπεὶ δὲ πλεονέκτης ὁ ἄδικος … τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν.* — *"Puesto que es alguien que quiere tener más, la persona injusta ... pues este término, en efecto, abarca y es común a ambos casos".*

En este pasaje Aristóteles hace un par de aclaraciones preliminares sobre el significado de la injusticia como desigualdad o *pleonexia* (o "deseo de tener más"). Primero, Aristóteles precisa la clase de bienes a las que se refiere la persona injusta "que quiere más" (también: persona codiciosa o avariciosa). Esta persona es injusta no con respecto a todo tipo de bienes, indistintamente (esto sería absurdo, ya que es sin duda lícito desear una cantidad mayor de ciertos bienes, como la contemplación, la

[169] Gauthier-Jolif (1959, ad loc.), Bien (1995: 138). Cf. también la valoración de Horn & Scarano (2002: 27) acerca del impacto histórico de dicha distinción en la "filosofía de la justicia".

virtud, o lo noble, *kalon*),[170] sino con respecto a una clase *particular* de bienes: la de los que tienen que ver con la buena y la mala fortuna (*peri hosa eutuchia kai atuchia*).

Estos bienes son especificados, más tarde, como el dinero, el honor y la seguridad, y en general, con todos los bienes externos que son divisibles entre los ciudadanos.[171] Pero por el momento, sobre estos bienes Aristóteles hace únicamente la siguiente observación: dichos bienes son siempre buenos en términos generales, pero en ocasiones, bajo determinadas circunstancias y para algún individuo en particular, no siempre resultan buenos (1129b4–5).[172] Probablemente Aristóteles alude con ello a la variabilidad e inconstancia de los bienes de la fortuna.[173] En la literatura existe sin embargo otra interpretación, defendida tanto por Broadie como Gauthier–Jolif, según la cual Aristóteles sugiere que los bienes de la fortuna son solo realmente buenos para los individuos virtuosos. Pues solo las personas virtuosas pueden reconocer las condiciones en que un bien en general se aplica correctamente a una situación particular.[174] A mi juicio, sin embargo, esta última interpretación no parece consistente con la afirmación que Aristóteles hace a renglón seguido, según la cual "los hombres deberían rezar para que lo que son bienes en general sean bienes, también, para ellos mismos en particular" (1129b5–6). En efecto, si la hipótesis de Broadie y Gauthier–Jolif fuera correcta, la persona virtuosa no necesitaría hacer estos rezos, pues ya es virtuosa y por tanto, *ex hypothesi*, consigue que los bienes en general lo sean también para ella en particular.[175]

---

[170] En estos casos, "desear tener más" de estos bienes no solo no es injusto, sino algo recomendable. La contemplación, por ejemplo, es un bien de este tipo, o la virtud, o lo noble: cuanto más contemplación, más virtud, o más nobleza se posee, tanto mejor. Cf. 1169a.34 "en todas las cosas loables, la persona buena parece que se reparte a sí mismo una cantidad mayor de lo que es noble". (*en pasi dē tois epainetois ho spoudaios phainetai heautō tou kalou pleon nemōn*).

[171] Los bienes relativos a la buena y mala fortuna, o "prosperidad" y "adversidad".

[172] Siempre buenos en general = *ha haplōs aei agatha*; no siempre buenos para alguien en particular = *tini ouk aei*.

[173] Una observación que ya ha hecho Aristóteles al hablar de la inconstancia y variabilidad de bienes como la riqueza o la valentía: "Una inconstancia similar la tienen también los bienes, ya que a causa de ellos a muchos les han sobrevenido males: pues algunos han perecido por su riqueza, y otros por su valentía" (1094b 16–19).

[174] Para una defensa de esta interpretación, véase Sarah Broadie (en Rowe & Broadie, 2002: ad. loc) que aduce cita EE VII 15 1248b 25–33, así como Gauthier & Jolif (1959: 337).

[175] Broadie (ad loc.) interpreta el rezo propuesto por Aristóteles como rezo por la virtud.

Finalmente Aristóteles sale al paso de una posible objeción contra la identificación de la injusticia con el deseo de tener más (*pleonexia*). De acuerdo con esta objeción, la persona injusta a veces no quiere tener más, sino, al revés, "tener menos": en concreto, menos de lo que es un mal.[176] Contra esta objeción, Aristóteles advierte que la disputa es meramente verbal, ya que escoger *menos* de un mal es, a la postre, también una forma de escoger *más* de un bien; pues entre dos males, el menor es un bien, de suerte que la persona que escoge el mal menor (*to meion kakon*) está escogiendo, en realidad, más de lo que es bueno.[177] Esta explicación es suficiente para descartar la objeción mencionada hace un momento; pero en el caso de que esta explicación no convenciese del todo, Aristóteles llama la atención sobre el hecho que el término "desigual" (*anisos*), que como hemos visto es equivalente a *pleonektēs*, cubre ambos fenómenos, es decir, tanto el querer más como el querer menos. Efectivamente, la desigualdad es propia, en general, del más y del menos (de la parte mayor, *to meizon*, y de la parte menor, *to elatton*) mientras que la igualdad tiene que ver con lo que es intermedio entre estas partes, es decir, lo igual.[178]

---

[176] Así, la persona injusta no se caracteriza en algunos casos por la *pleonexia*, sino precisamente por la disposición contraria, la *meionexia* (deseo de tener menos). Aristóteles mismo no emplea este término en ninguna ocasión (la expresión *meionexia* se encuentra en Hardie, 1968: 184), si bien utiliza el término parecido *elattōtikos* (1138a1).

[177] A pesar de que parece una discusión puramente verbal, el problema del "tener menos" tiene cierta importancia sistemática. Como tendremos ocasión de ver más adelante, Aristóteles no acepta que sea posible querer tener menos "de lo que es un bien". Ello supondría que una persona puede aceptar voluntariamente ser tratada de manera injusta, una posibilidad que Aristóteles niega (cf. II.2.1.).

[178] Por eso afirma Aristóteles que el término "desigual" [*anisos*] "abarca y es común [*periechei kai koinon*] a ambos casos".

1.3. EN V 3. La justicia general: legalidad y altruismo

El capítulo 3 (1129b11–1130 a13) discute el primer sentido de la justicia: la justicia como legalidad (*to nomimon*). Se pueden distinguir con claridad dos partes, algo heterogéneas entre sí. En la primera, Aristóteles aborda la relación entre la justicia y las leyes. (1129b11–25). La tesis principal de Aristóteles en esta parte es que las leyes son justas porque el fin de estas es el bien común. Más generalmente, la justicia es aquello que aquello que produce y preserva la felicidad de la comunidad política (1129b17–19). La relación entre las leyes y la justicia por un lado, y la felicidad por otro, estriba en que la ley obliga a actuar conforme a la virtud (1128b18–14). De esta forma, las leyes promueven la *eudaimonia* de la *polis,* puesto que, como sabemos, la *eudaimonia* consiste, según Aristóteles, en actuar conforme a la virtud.

En la segunda parte del capítulo,[179] en cambio, Aristóteles considera a la justicia como legalidad no tanto desde la perspectiva de las leyes sino más bien como virtud de carácter. La justicia es, así, definida como "virtud perfecta con respecto a otra persona" (*aretē teleia pros heteron*). Esta definición algo oscura es aclarada después, no obstante, por medio de una serie de referencias literarias. La expresión virtud perfecta encierra varias connotaciones, pero una de las más relevantes sugiere que la justicia es perfecta porque incluye en sí *todas* las virtudes de carácter (la moderación, la valentía, la magnanimidad, etc.). La justicia, en este sentido, vendría a ser una virtud de segundo orden o "supervirtud",[180] y de ahí que Aristóteles la llame virtud universal o total (*holē aretē*). Por su parte, la expresión "con respecto a otra persona" indica que la justicia presupone una actitud "altruista": en concreto, una predisposición a emplear la propia virtud en beneficio de otras personas, no en beneficio propio (1129b30–1130 a1).

En resumen, EN V3 ofrece dos perspectivas distintas, aunque complementarias, sobre la justicia como legalidad. Una trata esta justicia, más bien, como una propiedad inherente a las leyes, que estas tienen en virtud de su conexión con la *eudaimonia* de la comunidad política. La otra, en contraste, considera la justicia legal sobre todo como una virtud de carácter individual, destacando su perfección (o universalidad) y su dimensión altruista.

---

179 (1129b25–1130 a13)

180 Adopto esta expresión algo hiperbólica de Kraut (2002: 119, n. 31)

1129b11–19 – *ἐπεὶ δ' ὁ παράνομος ἄδικος ἦν … καὶ ἕκαστον τούτων δίκαιον εἶναι φάμεν. — "Puesto que la persona que actúa contra la ley ha sido considerada injusta ... y de cada una de estas disposiciones decimos que es justa".*

En este pasaje Aristóteles deduce una importante conclusión del hecho de que la persona justa, en un sentido, es legal y la injusta, ilegal. De acuerdo con esta conclusión, "está claro que todo lo legal es, en cierto modo, justo".[181]

El significado de esta proposición, sin embargo, no es del todo claro. Para empezar, el propio término "lo legal" (*ta nomima*) puede interpretarse de formas diferentes. *Ta nomima* significa, literalmente, "las cosas que son conforme a la ley", pero el concepto de ley (*nomos*) es ambiguo. En un sentido restrictivo, *nomos* se identifica solamente con la ley positiva de una determinada comunidad política. En un sentido más amplio, sin embargo, *nomos* puede designar no solo la ley positiva de una comunidad política, sino en general todo tipo de norma vigente en la sociedad, es decir, cualquier norma, uso o costumbre, sea de índole religiosa, social, cultural, etc. ¿A cuál de estos dos sentidos se refiere Aristóteles?

De acuerdo con mi interpretación, en el pasaje que nos ocupa el concepto de ley tiene un significado más bien estricto. Esto es lo que indica la definición que da el propio Aristóteles, a renglón seguido, de la expresión "lo legal", definiendo *ta nomima* como aquello que ha sido establecido por la ciencia legislativa (*ta* [...] *hōrismena hupo tēs nomothetikēs nomima esti*). En otras palabras, para Aristóteles lo legal (=*ta nomima*) es un producto de la legislación, lo que sugiere claramente que el sentido de ley, aquí, está circunscrito básicamente a las leyes positivas de la comunidad política.[182]

Una vez resuelta la ambigüedad de la expresión "lo legal", sin embargo, queda todavía por aclarar el sentido de la afirmación de que "todo lo legal es, en cierto modo, justo". En otras palabras, ¿por qué considera Aristóteles que una ley es justas?

---

[181] [*dēlon hoti panta ta nomima esti pōs dikaia*]. Esta conclusión se apoya, adicionalmente, en el hecho de que se llaman justas "a las disposiciones establecidas por la ciencia legislativa".

[182] En general, la palabra *nomos* en contextos como el presente se refiere a las leyes positivas de una *polis*. (Cf. Höffe, 2005: s. v. *nomos*).

1129b14–19 *οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ ἁπάντων … τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. — "Así, las leyes se pronuncian sobre todas las materias ... las cosas que producen y preservan la felicidad y sus partes para la comunidad política".*

Hasta ahora, el argumento de Aristóteles sobre el primer sentido de justicia —la justicia como legalidad— se ha basado en consideraciones meramente lingüísticas. Sabemos que la persona justa es legal y que las leyes son justas a través de la consideración de opiniones. Ahora bien, ¿qué razón *filosófica* explica, en último término, que llamemos justas a las leyes de la comunidad política?

La respuesta que ofrece Aristóteles en este pasaje está basada en un argumento teleológico: las leyes de la comunidad política son justas porque tienen como *fin* lograr el bien común (*to koinēi sumpheron*),[183] esto es, el bien común de todos los miembros de la comunidad política.[184] Aristóteles expresa la misma idea diciendo que la justicia es aquello que produce y conserva la felicidad de la comunidad política (*ta poiētika kai phulaktika eudaimonias* […] *tēi politikēi koinonia*). Pues la misión de las leyes, según Aristóteles, es precisamente esta, promover y preservar el bienestar de la comunidad política. Ello se consigue, como veremos a continuación, porque las leyes hacen obligatoria la conducta virtuosa y prohíben el vicio.[185]

En suma: las leyes son justas, según Aristóteles, en la medida en que se proponen como meta el bien común; o bien, lo que viene a ser lo mismo, la felicidad de la comunidad política.[186]

---

[183] Literalmente, las leyes "se han fijado como meta el bien común" [*stochazomenoi … tou koinēi sumpherontos*].

[184] Vid. Young. (2006) para una discusión de este pasaje.

[185] Cf. EN X. 10 y el papel asignado a la ley no solo para *crear* la virtud, sino para *conservarla*.

[186] Es fácil deducir entonces, por otra parte, que una ley injusta es aquella que no mira al bien común de los ciudadanos, sino a un bien particular, *idion sumpheron*. Es decir, al bien de solo una *parte* del conjunto de todos los ciudadanos (cf. Pol. III 6). Sobre la conexión entre justicia como legalidad y la doctrina de Aristóteles sobre las constituciones justas (cuyas leyes miran al bien común) e injustas (cuyas leyes miran al bien particular), véase Miller (1995: 68–69).

1129b19–25 *προστάττει δ' ὁ νόμος τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν … χεῖρον δ᾽ ὁ ἀπεσχεδιασμένος. — "Pues la ley ordena llevar a cabo los actos propios de la persona valiente ... mientras que la ley establecida improvisadamente lo hace peor."*

El presente pasaje ofrece un par de ejemplos de leyes. Cada uno de estos ejemplos va precedido de la siguiente fórmula: la ley prescribe u ordena… (*prostattei d' ho nomos…*), lo cual sugiere, de entrada, que la ley es concebida por Aristóteles como una prescripción (*prostaxis*). A continuación, Aristóteles nombra determinadas acciones virtuosas. Los ejemplos son los siguientes:

- acciones propias de la persona valiente (por ejemplo "no huir")
- acciones propias de la persona moderada o temperante (por ejemplo "no cometer adulterio")
- acciones propias de la persona de carácter pacífico o manso (por ejemplo "no agredir físicamente a otra persona")

Al ordenar estas acciones, las leyes contribuyen a la felicidad de cada uno de los ciudadanos y con ello la felicidad común. Algo sorprendentemente, no obstante, los ejemplos citados están formulados de manera negativa. Por ejemplo, la acción propia de la persona valiente (*to ergon tou andreiou*) es descrita como la acción de "no huir". Ahora bien, en rigor, esta acción no es ninguna acción, sino más bien, la *omisión* de una acción. Esta definición algo atípica de acción virtuosa[187] puede indicar una cierta vacilación de Aristóteles respecto al contenido de la ley. Por un lado, Aristóteles concibe la ley de manera positiva: la ley prescribe acciones virtuosas —pues el fin de la ley es la *eudaimonia*, y la *eudaimonia* consiste en llevar a cabo acciones virtuosas—. Pero por otro lado, Aristóteles concibe la ley de manera negativa: la ley obliga meramente a no hacer lo que es contrario a la virtud; esto es, prohíbe simplemente el vicio.

La concepción de la ley en positivo es más acorde con la doctrina de Aristóteles, que —además de subrayar que es más propio de la virtud la acción que la omisión—

[187] Es propio de la virtud hacer lo que es virtuoso, no omitir lo que no es virtuoso. Cf. EN IV 1120a12–13: "Es más propio de la virtud hacer lo que es noble que no hacer lo que es vergonzoso" [*tēs gar aretēs … ta kala prattein mallon ē ta aischra mē prattein*].

destaca también el papel *educativo* de la ley. La ley, según la concepción de Aristóteles, tiene como misión educar el carácter de los ciudadanos. Principalmente, la ley educa a niños y a jóvenes, pero según EN X 10, también a los adultos; en general, pues, la ley educa durante toda la vida.[188]

Esta visión positiva de la ley es bien descrita por Grant:

> The view given here of law […] is quite different from modern views. Law is here represented as a positive system […] aiming at the regulation of the whole life […] This educational and dogmatic character of the law was clearly exemplified to the greatest extent in the Spartan institutions. (Grant [1857], citado en Stewart, 1892: 389)[189]

Pese a esta visión positiva de la ley, sin embargo, Aristóteles intenta reflejar también el hecho de que la mayoría de leyes existentes —en las diferentes comunidades políticas— tiene un carácter más bien negativo. Las leyes de Atenas, por ejemplo, son esencialmente normas que prohíben ciertos comportamientos. Aquí, la misión de la ley es negativa: evitar que se cometan ciertas acciones consideradas intolerables. Este aspecto negativo es el que se desprende de los ejemplos de "acciones" citados arriba (no huir, no cometer adulterio, no agredir, etc.), y es bien descrito por Kraut de la siguiente manera:

> The law "commands us to perform the acts of a courageous person —not to leave our position, or run away […]", and so on. Aristotle is here making a general observation about the content of existing codes of law. All cities that have legal systems possess a common core of legislation that prevents their citizens from doing great harm to each other. (Kraut, 2002: 115)

Las afirmaciones de Grant y Kraut seguramente no son incompatibles. El carácter positivo y negativo de la ley son en cierto modo complementarios. Incluso si la ley de la comunidad política consiste en prohibiciones, ello, de acuerdo con la interpretación que le da Aristóteles, tiene consecuencias positivas para el carácter y la virtud de los ciudadanos. La ley prohíbe las acciones viciosas pero al hacerlo promueve positivamente la virtud.

---

[188] Véase especialmente EN X 10 1179b31–1180a4

[189] En los libros VII–VIII de la *Pol*., Aristóteles llega incluso a proponer regulaciones positivas bastante detalladas sobre la vida de los ciudadanos de la "constitución perfecta".

1129b25–30 *αὕτη μ ὲν ο ὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία … καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν "ἐν δ ὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶς᾽ ἀρετὴ ἔνι". – "Esta justicia, pues, es la virtud completa … "Y también decimos según el proverbio: 'en la justicia se hallan contenidas, conjuntamente, todas las virtudes'."*

Este pasaje da comienzo a lo que en la introducción de este capítulo hemos llamado su segunda parte. Aquí, Aristóteles abandona la discusión sobre las leyes para introducir, sin solución de continuidad, un nuevo tema: la justicia como legalidad en tanto que virtud ética.

Aristóteles caracteriza primero a la justicia legal como virtud perfecta hacia otra persona (*aretē teleia pros heteron*). Con la expresión virtud perfecta, Aristóteles parece sugerir que la justicia legal es como un *todo* que incluye en sí a todas y cada una de las virtudes éticas particulares —es decir, la valentía, moderación, liberalidad, etc.—, viniendo a ser estas virtudes, por consiguiente, *partes* de la justicia como legalidad. El verso de Teognis citado por Aristóteles —en la justicia se hallan contenidas, conjuntamente, todas las virtudes[190]— parece confirmar esta interpretación, así como la afirmación más adelante de que la justicia como legalidad es toda la virtud (*holē aretē*), y no una parte de la virtud (*meros aretēs*).[191]

El significado de virtud perfecta posee además otras connotaciones. Una obvia es que se trata de una virtud ética excelente, de hecho la más excelente de todas. Aristóteles parece respaldar esta valoración, mencionando que la justicia es considerada la mejor de las virtudes (*kratistē tōn aretōn*) y citando un verso —procedente seguramente de Eurípides[192]— según el cual la justicia es aún más maravillosa si cabe "que los luceros de la mañana y del atardecer".

Pero la connotación más importante de "virtud perfecta" tiene que ver con el hecho de que la justicia es "hacia otra persona" (*pros heteron*). Con esta última expresión, Aristóteles alude al altruismo inherente a la virtud de la justicia legal. Gracias a este altruismo, la justicia legal no es perfecta simplemente porque es la

---

[190] *En de dikaiosunēi sullēbdēn pas' aretē eni*.

[191] Estableciendo implícitamente, por tanto, una equivalencia entre las expresiones "virtud perfecta" y "virtud total". De hecho, Aristóteles define *teleion*, en una de sus acepciones, de modo equivalente al término "todo" o "totalidad" (*holon*: *Phys*. III 6, 207a 8–14).

[192] Aparentemente (cf. Broadie ad loc.), de un fragmento de una tragedia perdida titulada *Melanipa*.

suma de todas las virtudes éticas particulares. Más bien, la justicia es la virtud perfecta porque es esta suma y algo más: una actitud que consiste, básicamente, en emplear la virtud en beneficio de otra persona, y no en beneficio propio (*pros hauton*).

En definitiva, en la caracterización de la justicia legal como "virtud perfecta" se expresa tanto que la justicia es (i) un todo o suma de las virtudes de carácter, (ii) la mejor de las virtudes éticas, y finalmente (iii) una virtud ética esencialmente altruista.

Pese a ello, algunos comentadores (Gauthier/Jolif, Burnet) leen el pasaje de modo algo escéptico. En su opinión, las citas aducidas por Aristóteles (Teognis, Eurípides…) representan meramente una „concepción tradicional" de la justicia. Aristóteles, en este pasaje, simplemente evocaría ideas convencionales, pero sin suscribirlas necesariamente:

> Dans cet éloge de la justice, Aristote se fait l'écho des conceptions traditionelles […] sans leur accorder nécessairement une valeur scientifique. (Gauthier-Jolif ad loc.)

A mi entender, sin embargo, no hay ninguna buena razón para descartar que Aristóteles emplee las citadas opiniones para corroborar, no desechar, su propia concepción de la justicia legal como "virtud perfecta y hacia otro". Si efectivamente la justicia como legalidad es la virtud perfecta —y por tanto incluye en sí a todas las demás— y además tiene un componente altruista, no parece injustificado considerar a la justicia como la mejor de las virtudes, o como algo admirable.[193]

1129b30–1130a2 *καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή … καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἤδη ὁ ἄρχων — "Además, es considerada la virtud completa … y forma parte de una comunidad"*

---

[193] Una interpretación parecida: Kraut (2002), Irwin (1988); cf también Gordon (2007). Es conocida la tesis de la unidad de las virtudes, según la cual si se tiene *phronēsis*, se tiene las virtudes éticas, y viceversa. En el caso verso de Teognis, podría hablarse también de una unidad de las virtudes que depende de la justicia. Si se tiene la justicia, se tiene eo ipso el resto de las virtudes. Y probablemente viceversa. Algo parecido a esta línea de pensamiento es sugerido por el propio Aristóteles en *Pol*. III. 13: „pues decimos que la justicia es una virtud comunitaria, a la que necesariamente le siguen el resto de virtudes" [*koinōnikēn gar aretēn einai phamen tēn dikaiosunēn, hēi pasas anankaion akolouthein tas allas*].

Aristóteles insiste a continuación en el carácter altruista de la justicia como legalidad. La virtud de la justicia es perfecta, sobre todo, porque el que la posee es capaz de emplear la virtud ética, en su conjunto, con respecto a los demás, o quizá mejor, en favor de los demás (*pros heteron*). Este uso altruista de la virtud ética contrasta con un uso de la virtud ética *exclusivamente* con respecto a sí mismo (*monon kath' auton*). Este último uso, tal vez, no es egoísta —probablemente es solo autorreferencial— pero desde luego hace que la virtud ética sea incompleta. Aristóteles en todo caso señala un fenómeno bastante reconocible: hay personas que saben actuar de manera virtuosa en la esfera privada (literalmente, "en sus asuntos propios", *en tois oikeiois*), pero que, sin embargo, son incapaces de emplear su virtud, por así decir, en una esfera más amplia —la esfera pública o social—, en la que, al emplear la virtud, hay otras personas están implicadas (*en tois pros heteron*).

Aristóteles no ofrece aquí ningún ejemplo concreto para ilustrar este contraste —en el fondo, entre un uso privado de la virtud, y uno público[194]—, pero no es difícil imaginar alguno. Supongamos por ejemplo a una persona virtuosa decidiendo qué cantidad de pastel debe comer. Dado que esta persona es virtuosa (moderada, *sōphrōn*) decidirá qué cantidad comer calculando el término medio "en relación con ella misma".[195] Ahora bien, supongamos que esta misma persona se reparte una parte mayor cuando tiene que compartir el pastel con otras personas. De esta persona, diremos que tiene virtud ética —moderación, *sōphrosunē*— cuando está consigo a solas, pero no que la tiene cuando está con los demás. Esta persona no actúa con justicia, ya que no tiene en cuenta el bien de otras personas.

El contraste entre el uso privado y público de la virtud subraya, en definitiva, que la justicia legal perfecciona o completa a la virtud ética, añadiéndole una dimensión altruista. Sin la justicia, las virtudes éticas (valentía, moderación, etc.) se verían reducidas o circunscritas a una esfera estrictamente privada. La justicia, en cambio, proporciona a la virtud ética una dimensión pública, incluso "comunitaria".

Esta dimensión tiene, además, implicaciones políticas, como muestra la cita de Bías.[196] De acuerdo con esta cita —"el gobierno mostrará al hombre"— se puede

---

[194] Podría hablarse de virtudes éticas privadas y virtudes públicas. Cf. Camps (1990).

[195] Es decir, en función de sus necesidades nutritivas. Cf. el ejemplo del atleta Milón en 1106b3.

[196] Considerado uno de los siete sabios de Grecia.

juzgar cómo es una persona, en el fondo, en función de cómo se comporta cuando ejerce de gobernante.[197] Dado el contexto de esta cita, ello sugiere que si el gobernante ejerce su poder atendiendo el bien de los demás (es decir, los gobernados), el gobernante demostrará que es justo. Por el contrario, si ejerce el poder atendiendo solo a su bien propio, entonces se verá que solo es capaz, en el mejor de los casos, de usar la virtud consigo mismo, y será considerado injusto.

La cita de Bías, por otra parte, permite anticipar una de las tesis centrales de la *Política* de Aristóteles: que los gobiernos justos buscan el bien común (de gobernantes y gobernados) mientras que los injustos solo persiguen el bien particular de los gobernantes, a expensas del de los gobernados. En otras palabras, Aristóteles distingue constituciones "correctas" de constituciones "desviadas" basándose en el concepto de justicia como legalidad. Ello no es de extrañar, habida cuenta de que esta última ha sido definido hace un momento como lo que "produce y preserva la *eudaimonia* para la comunidad política".

1130a3–8 *διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο … τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν. — "Y por esta misma razón … pues esto es algo difícil de hacer".*

El presente pasaje abunda en la dimensión altruista de la justicia legal. Aristóteles menciona (i) que la justicia es la *única* entre las virtudes éticas que es considerada como el bien de otra persona, o bien ajeno. Después, afirma (ii) que la *mejor* persona es aquella que usa la virtud no para consigo mismo, sino para con otros (*pros heteron*).

A pesar de que el sentido de estas dos proposiciones, en su conjunto, parecen apoyar la interpretación "altruista" de la justicia legal, existe una dificultad acerca de (i) que tal vez obliga a cierta cautela. Esta dificultad tiene que ver con el hecho de que la expresión "bien ajeno" —*allotrion agathon*— se remonta al sofista Trasímaco (tal y como es presentado por Platón en la *República*). En boca de Trasímaco, dicha

---

[197] Un dicho parecido al de Bías citado por casi todos los comentadores se encuentra en la *Antígona* de Sófocles: „Es imposible conocer el alma, los sentimientos y el pensamiento de un hombre sin haberlo visto ejercer el poder y aplicar las leyes"´ (*Ant*. 175–177). [*amēchanon de pantos andros ekmathein psuchēn te kai phronēma kai gnōmēn, prin an archais te kai nomoisin entribēs phanēi*]

expresión tiene una connotación totalmente cínica. Pues la justicia, según este sofista, no es sino lo que conviene al fuerte; de hecho es la explotación que ejerce el fuerte sobre el débil, y en particular, el gobernante sobre el gobernado. "Bien ajeno", en este contexto, significa meramente que la persona justa beneficia a la persona que la explota (por ello Trasímaco puede decir también que la justicia es, un mal para uno mismo, por así decir "un mal propio"). Pues bien, según algunos comentadores, al emplear la expresión "bien ajeno" Aristóteles aludiría implícitamente a la concepción de Trasímaco. Es más, Aristóteles compartiría con él y con los sofistas en general la sospecha de que la legalidad se ejerce en favor de los gobernantes.[198] Esta última suposición, en mi opinión, va demasiado lejos, dado que en el contexto del pasaje que comentamos, y en general en otros contextos, Aristóteles valora sin cinismo las cualidades altruistas de los gobernantes.[199] Pero, en cambio, sí parece razonable suponer que Aristóteles considera en este pasaje la posibilidad de que la justicia beneficie, en algunos casos a los gobernantes. Esto es lo que sugiere el aserto de que "[la justicia] hace las cosas que son provechosas para otro, sea para un gobernante o para un conciudadano". Esta observación, ciertamente, es ambigua, pues si la justicia hace lo que es provechoso para un conciudadano, la definición de justicia como bien ajeno no posee en absoluto una connotación cínica; ahora bien, si la justicia hace lo que resulta provechoso *para el gobernante*, entonces la definición sí adquiere resonancias sofísticas, precisamente en el sentido de Trasímaco.[200]

(ii), en cambio, no plantea ningún tipo de dificultad o duda. Aristóteles plantea un contraste entre "la peor persona" y "la mejor persona" (*ho kakistos / ho aristos*). La peor es aquella que no sabe usar la virtud la virtud ética ni consigo mismo ni para con los demás, es decir, ni privada ni públicamente.[201] Por su parte, la mejor no es aquella

---

[198] Bien (1995).

[199] De hecho, la expresión "bien ajeno" es empleada en otra ocasión en sentido positivo, al destacar de nuevo las cualidades del gobernante justo, en 1134b5.

[200] Para Jackson, la frase mencionada se refiere respectivamente a los dos tipos de constitución, correcta y desviada: "The words *ἢ ἄρχοντι ἢ κοινωνῷ* may be paraphrased: 'either that of the governing class in the case of a *παρεκβεβηκυῖα πολιτεία*, or that of his fellow-citizens in the case of a *πολιτεία ὀρθή*'" (Jackson, 1879: ad loc.)

[201] Literalmente, la peor persona emplea el vicio tanto para consigo mismo (*pros hauton*) como con sus amigos o allegados (*pros tous philous*). Jackson opina que esta última expresión —*pros philous*— incluye a uno mismo, puesto que, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, uno es amigo de sí mismo. No obstante, como apuntan acertadamente Gauthier-

que emplea la virtud ética *tanto* para consigo mismo *como* para con los demás (como cabría esperar para que el contraste fuera simétrico). Al contrario: según Aristóteles, es aquella que usa la virtud *no* en beneficio propio, *sino* en beneficio de los demás. Para decirlo con otras palabras: la mejor persona emplea la virtud *exclusivamente* en favor del bien ajeno, esto es, excluyendo el bien propio. Esta afirmación, que si se toma en sentido literal es bastante extrema, sugiere que la justicia, en ocasiones, puede requerir cierto autosacrificio. Quizá por este motivo Aristóteles agrega que emplear la virtud ética en beneficio de los demás, y no en el propio, es algo difícil (*touto gar ergon chalepon*).[202]

1130a8–13 *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ᾽ ὅλη ἀρετή … … ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις ἁπλῶς, ἀρετή. — "Esta justicia, por tanto, no es una parte de la virtud ... en tanto que es una disposición tal en términos absolutos, es virtud."*

Aristóteles presenta aquí las conclusiones acerca del primer sentido de justicia, es decir, la justicia como legalidad.

En primer lugar, esta justicia no es una mera parte de la virtud, sino toda la virtud (*ou meros aretēs alla holē aretē*). Y la misma conclusión es válida para la injusticia: esta no es una parte de la disposición viciosa (*ou meros kakias*), sino el vicio en su totalidad (*holē kakia*). Esta conclusión, expresada en términos de todo / partes, es el resultado de las dos caracterizaciones de la justicia legal que hemos examinado más arriba. La justicia legal había sido caracterizada, recordemos, (1) como *aretē teleia*, virtud completa o perfecta, lo que ya sugería que la justicia legal era una suerte de totalidad, dada la afinidad semántica entre los adjetivos "perfecto" y "total".[203] Asimismo, la justicia legal había sido caracterizada, por medio del verso de Teognis,

---

Jolif (1959: ad loc.): "Le mot *φίλους* doit être entendu au sens large de *proches*, *voisins*, et non au sens précis selon lequel 'l'ami est un autre soi-même' (IX, 4, 116a31). L'idée essentielle est toujours celle d'alterité."

[202] Ello, dicho sea de paso, sugiere que en la filosofía antigua si existe una virtud concebida distintivamente como autosacrificio, contrariamente a lo que supone Annas. Cf su afirmación: "'altruism' is used for the disposition to put the interests of others *before* one's own, to be self-sacrificing. In ancient ethics this is […] not an issue. […] there is no *distinct* virtue of self-sacrificingness". (Annas, 1993: 225)

[203] Perfecto: *teleion*; todo: *holon*.

(2) como una virtud en la que estaban contenidas todas las demás virtudes —como la valentía, moderación, liberalidad, etc.—, como si fuera, en definitiva, un conjunto, agregado, o suma total de cada una de las virtudes éticas particulares. Dicha caracterización también apuntaba, pues, a que la justicia legal es la virtud total, o mejor, *toda* la virtud (*holē aretē*).[204]

Cabe señalar, dicho sea de paso, que la caracterización "virtud total" explica por qué en la literatura se llama a veces "justicia universal" a la justicia como legalidad.[205] Esta denominación sigue siendo útil —y por ello vamos a emplearla nosotros ocasionalmente—, pero a condición de que no se pierda de vista que justicia universal no significa en absoluto "válida en todos los lugares o contextos", sino meramente "suma o el conjunto de todas las virtudes particulares" (valentía, moderación liberalidad…). Para evitar confusión, por esta razón, en la actualidad se emplea mayoritariamente la expresión "justicia general" para designar a la justicia como legalidad.

Por último, y pese a que la justicia es por así decir la virtud ética total, por así decir, Aristóteles vuelve a insistir en que existe una diferencia entre la justicia por un lado y la virtud ética a secas, por otro. Esta diferencia estriba en que la justicia es "hacia otro" (*pros heteron*), en tanto que la virtud ética es una disposición ética en términos absolutos (*hexis haplōs*). El significado de esta distinción parece ser el siguiente: si el conjunto el conjunto de las virtudes particulares —valentía, moderación, liberalidad, etc.— se emplea de manera altruista, "hacia otro", entonces este uso corresponde a la virtud de la justicia. En cambio, si dicho conjunto se considera al margen de su uso en beneficio de otras personas, estamos ante de la virtud ética a secas, y no ante la justicia.[206] En suma:

---

[204] Con exclusión, obviamente, de las virtudes intelectuales ("dianoéticas") y del cuerpo ("somáticas"). Jackson aduce en este sentido E.E. iv 1219b 20: "Si existe una parte del alma que es vegetativa, la virtud de la misma no forma parte de la virtud total, como tampoco la virtud del cuerpo" [*"ei ti morion esti psuchēs, hoion to threptikon, hē toutou aretē ouk esti morion tēs holēs aretēs, ōsper oud' hē tou sōmatos"*].

[205] Seguramente porque la justicia de acuerdo con toda la virtud (*dikaiosunē kata tēn holēn aretēn*) se abrevió en algún momento como justicia de acuerdo con el todo o universal (*dikaiosunē kata holon*, *dikaiosunē katholou*). De ahí la frase latina *iustitia universalis*, de la que deriva en último instancia "justicia universal" en las lenguas modernas.

[206] Creo que mi interpretación es compatible con Trendelenburg (1846: 357), quien sostiene que *haplōs* en este pasaje se opone a *pros heteron*, igual que en un pasaje anterior *aretē teleia*

Virtud ética = conjunto de virtudes éticas particulares, considerado en sí mismo, al margen del bien de otras personas

Justicia = conjunto de virtudes éticas particulares en beneficio de otras personas.

1.4. EN V 4. A la búsqueda de la justicia particular y su motivo peculiar

El capítulo 4 (1130a14–1130b5) inicia la discusión sobre el segundo sentido de justicia: justicia como igualdad. Aristóteles se refiere aquí a este tipo de justicia como *parte* de la virtud, razón por la que tradicionalmente se llama a esta justicia "particular". Ante todo, Aristóteles trata de demostrar que esta justicia *existe* (esto es, junto a la justicia como legalidad, que es *toda* la virtud). En otras palabras, Aristóteles trata de probar que la justicia también es una virtud al mismo nivel, no superior, que las otras virtudes, como la liberalidad, la valentía, la amabilidad, etc.

Para probar que la justicia particular existe, el capítulo 4 ofrece tres argumentos. Todos ellos señalan la presencia de una emoción que, supuestamente, es única y exclusiva de la injusticia particular. Dicha emoción es caracterizada como un "deseo de tener más" (*pleonexia*), o, análogamente, como la intención de obtener una ganancia (*kerdos*). Esto permite distinguir la acción injusta en sentido particular, según Aristóteles, del resto de acciones injustas en el sentido más general —las acciones injustas como ilegales—, pues en estas últimas, el móvil no es el deseo de obtener una ganancia (sino los deseos o emociones correspondientes a los demás vicios de carácter, por ejemplo, el deseo de tipo sexual, el miedo, la cólera, etc.). El ejemplo preferido por Aristóteles para ilustrar esta distinción entre acciones injustas es el adulterio. De acuerdo con el segundo argumento, en concreto, es posible distinguir dos tipos de adulterio, uno motivado por el deseo de obtener un beneficio económico, el otro motivado simplemente por deseo sexual. El primer adulterio es según Aristóteles un caso de injusticia particular, mientras que el segundo, en cambio, ejemplifica una acción injusta en sentido general.

Tras los argumentos destinados a probar la existencia de la injusticia particular, Aristóteles hace un par de observaciones sobre la relación entre las dos justicias,

---

haplōs se oponía a *aretē teleia pros heteron* ["das *aplōs* steht dem *pros heteron* entgegen, wie p. 1129 b26 […] *aretē teleia, alla ouch haplōs alla pros heteron*"]

particular (igualdad) y universal (legalidad). En primer lugar, Aristóteles destaca que tanto la una como la otra son hacia otro (*pros heteron*, 1130 b1–2). Después, sin embargo, subraya lo que es específico de la injusticia particular: esta tiene que ver con bienes tales como "el honor, el dinero, la seguridad", y su motivación, además, consiste en un tipo de placer especial, el placer derivado de la ganancia (1130 b1–2). En cambio, la injusticia general tiene un radio de acción más amplio, ya que se ocupa de *todas* las acciones que una persona virtuosa, en general, evitaría (1130 b4–5).

1130a14–16 *ζητοῦμεν δὲ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην … ὁμοίως δὲ περὶ ἀδικίας τ ῆς κατὰ μέρος. — "Pero estamos buscando, en todo caso, la justicia que es una parte de la virtud … Y de la misma manera, buscamos la injusticia que es una parte del vicio".*

Este pasaje introduce a la justicia particular, y lo hace de manera particularmente enfática. Aristóteles afirma que lo que su investigación busca en todo caso (*zētoumen de ge*) es la justicia que es una parte de la virtud, y que dicha justicia *existe* (*esti gar tis*), a lo que añade: según decimos (*hōs phamen*).

El énfasis puesto en estas líneas puede valorarse de maneras distintas. Para algunos señala que Aristóteles, en el libro V de la EN, está sobre todo interesado en la justicia particular y no en la general. Esta es la opinión de Gauthier–Jolif, que comentan el pasaje de esta manera:

> Le γε est tout à fait significatif: ce qu'on vient de dire est sans doute intéressant, mais le véritable objet de nostre recherche, à nous, c'est la justice particulière. (Gauthier-Jolif ad loc.)

En la misma línea, otros, por ejemplo Shorey,[207] opinan incluso que dicho énfasis sugiere que Aristóteles *rechaza* el concepto de justicia general.

Para otros, en cambio, en mi opinión de manera más plausible, el énfasis se debe a que Aristóteles quiere subrayar que el concepto de justicia particular, como algo distinto de la justicia general, constituye una innovación frente a las teorías precedentes. En otras palabras, Aristóteles estaría subrayando que el concepto de

---

[207]Cf. Shorey (1924: 279–280), cuya lectura se opone a la interpretación del concepto de "justicia universal" realizada por Vinogradoff (1920: 57f.)

justicia particular no tiene precedente en la tradición, algo que lo diferenciaría, por ejemplo, de Platón o de cualquier otro autor anterior. Aristóteles estaría anunciando aquí, por tanto, algo así como el descubrimiento de un nuevo territorio conceptual. Esta es la opinión de Günther Bien:

> La manera relativamente farragosa en que Aristóteles […] introduce el concepto de justicia particular […] y la afirmación, repetida más de una vez, de que realmente existe una justicia así, junto a la universal [general], pone de manifiesto que esta teoría es un "descubrimiento" o innovación de Aristóteles (Bien: 146)[208]

En mi opinión, esta es la interpretación más adecuada, ya que (*pace* Burnet) el concepto de justicia general no es abandonado por Aristóteles en la investigación subsiguiente. Asimismo, si bien es verdad que Aristóteles dedica a la justicia particular mayor atención, es un poco excesivo, tal vez, afirmar que dicha justicia constituye el *verdadero* objeto de investigación (como hacen Gauthier-Jolif). Al fin y al cabo, la justicia general ha sido investigada también, y es fundamental para entender otros capítulos del libro EN V, así como de la *Política*.

1130a16–24 *σημεῖον δ᾽ ὅτι ἔστιν … καὶ ἄδικον τι ἐν μέρει τοῦ ὅλου ἀδίκοῦ τοῦ παρὰ τὸν νόμον. — "Un indicio de que existe … así como lo injusto que forma parte de lo injusto total en el sentido de lo contrario a la ley".*

Aristóteles ofrece aquí el primer argumento destinado a probar la existencia de la justicia particular.

El argumento es el siguiente. En el sentido general de la injusticia, cada acción injusta está motivada por una u otra forma de defecto de carácter, o sea, por uno de los vicios habituales ya conocidos, como la ira, la falta de moderación, la vanidad,

[208] Ursula Wolf se expresa en términos parecidos: "El hecho de que Aristóteles, antes de exponer la justicia particular, crea necesario justificar su existencia, confirma la suposición de que con su investigación sobre la justicia está penetrando en un nuevo territorio" [Wenn Aristoteles meint, vor der Erläuterung der besonderen Gerechtigkeit ihre Existenz allererst begründen zu müssen, bestätigt dies die Vermutung, dass er mit der Gerechtigkeitsuntersuchung Neuland betritt]. (Wolf, 2002: 100–101)

etc.[209] Por otra parte, según Aristóteles, una persona que está motivada por estos vicios actúa de manera injusta, pero no obtiene una ganancia (*pleonektei d' ouden*, 1130 a16–17). Por ejemplo, de una persona que arroja su escudo y huye puede decirse que actúa de modo injusto —pues su motivación es el vicio de la cobardía— pero no que su acción le reporte algún beneficio (al menos en un sentido económico).[210] En cambio, hay acciones en que el agente obtiene una ganancia, pero cuya motivación no coincide con ninguno de las vicios de carácter ya conocidos.[211] Aun así, estas acciones en que hay beneficio son censuradas, lo que indica que están motivadas por algún vicio. Por consiguiente, hay que concluir que existe un vicio especial, relacionado con la ganancia. Este vicio es la injusticia en el sentido particular.

Resumiendo esquemáticamente la conclusión del primer argumento, existen por un lado

a) Acciones injustas cuya motivación puede ser cualquiera de los vicios ya conocidos (ira, intemperancia, cobardía…), pero de las que no se obtiene un beneficio

y por otro lado existen:

b) Acciones injustas que generan un beneficio, pero que no pueden atribuirse a ningún vicio de los ya conocidos

Las acciones (b) son acciones injustas en el sentido particular de injusticia. Su motivación, como vamos a ver a continuación, consiste el deseo de obtener un beneficio o lucrarse (*kerdainein*).

---

[209] Por "ya conocidos", entiéndase todos los vicios que han sido tratados con detalle por Aristóteles en los libros EN III y IV.

[210] Al menos económico.

[211] Aún menos con la suma de todos los vicios (*alla mēn oude kata pasas* 1130a20–21). De esta forma Aristóteles excluye que el motivo del beneficio sea la "injusticia general".

1130a24–28 *ἔτι εἰ ὅ μὲν τοῦ κερδαίνειν ἕνεκα μοιχεύει … δῆλον ἄρα ὅτι διὰ τὸ κερδαίνειν. — "Además: si uno, con el fin de obtener una ganancia, comete adulterio … Está claro, pues, que se le considera así porque está motivado por la ganancia".*

El segundo argumento de Aristóteles consiste en un peculiar experimento mental, por decirlo así, a propósito del adulterio (*moicheia*). Aristóteles propone considerar dos tipos diferentes, cuyas motivaciones respectivas son completamente distintas. El primer tipo, al que podemos llamar "adulterio pasional", está motivado simplemente por un deseo o apetito sexual (*di' epithumian,* 1130b25). El segundo tipo, al que podemos llamar "adulterio lucrativo", está motivado, en cambio, por un ánimo de lucro o beneficio personal (*tou kerdainein heneka,* 1130b24). Aristóteles añade los siguientes detalles: en el caso del adulterio pasional, la persona adúltera "paga y pierde". En el caso del adulterio lucrativo, por el contrario, sucede al revés: el adúltero "gana dinero".[212]

La conclusión que deriva Aristóteles de todo ello es que a la persona que comete adulterio por pasión hay que considerarla más bien falta de moderación o intemperante (*akolastos*), pero no persona que desea más o es codiciosa (*pleonektēs*). En cambio, a la persona que comete adulterio para lucrarse, hay que considerarla injusta, pero no intemperante; porque su motivo no es el sexo, sino el lucro. En definitiva, como en el primer argumento, la injusticia se retrotrae al deseo de ganancia porque (i) no es posible atribuir la acción injusta (adúltera) a la motivación habitual

---

[212] [Paga y pierde = "*prostitheis kai zēmioumenos*", gana dinero = "*proslambanōn*".] Las implicaciones exactas de estas expresiones son inciertas. Gauthier–Jolif opinan que en ambos ejemplos, dado que en uno se pierde dinero y en el otro se gana, Aristóteles se refiere a algún tipo de prostitución ("l'exemple vise sans doute le commerce de la courtisane", ad. loc.). Kurt von Fritz, en cambio, se opone enérgicamente (y correctamente, a mi juicio) a esta interpretación, alegando que el adulterio en la sociedad ateniense tan solo se refería a las relaciones sexuales mantenidas por un ciudadano con una ciudadana. En su lugar, Fritz propone una interpretación ingeniosa pero algo implausible: que con la idea que alguien puede "ganar algo" mediante un adulterio, Aristóteles podría referirse, por ejemplo, a un ciudadano que seduce a una ciudadana con el objeto de obtener una ventaja política, sonsacándole los secretos políticos de su marido; como según Fritz hizo Cicerón en una ocasión (Fritz, 1980: 273–274). Sobre la definición de adulterio en la sociedad ateniense, véase Dover (1974: 209f.)

(en este caso el apetito sexual) y (ii) porque el hecho de que la persona haya obtenido un beneficio sugiere fuertemente que su intención fue obtener, precisamente, ese beneficio.

1130a28–3 *ἔτι περὶ μὲν τ ἄλλα πάντα ἀδικήματα … ἐπ᾽ οὐδεμίαν μοχθηρίαν ἀλλ᾽ ἢ ἐπ᾽ ἀδικίαν. — "Además: en el caso de todas las otras acciones injustas, estas son retrotraídas siempre a un determinado vicio … a ningún otro vicio sino a la injusticia".*

El tercer argumento afirma que todas las demás acciones injustas (*talla panta adikēmata*) pueden ser retrotraídas siempre a una u otra clase de los vicios ya conocidos —ira, intemperancia, cobardía, etc.—excepto cuando la acción injusta implica un beneficio (*ei de ekerdanen*, 1130a31): entonces, la forma de vicio a la que se debe imputar el origen de esta acción es, únicamente, la injusticia.

Dado que este argumento apenas es una repetición del primero, algunos comentadores han llegado a proponer omitir este pasaje.[213] Otros subrayan que pese a que los dos argumentos son formalmente idénticos, en el primero la palabra utilizada para describir la acción injusta en el sentido particular es *pleonektein* ("desear u obtener un beneficio") mientras que en el tercero es *kerdainein* ("ganar") Esta última palabra es más enfática (Jackson) y pertenece al lenguaje popular (Stewart).[214] Yo añadiría que el tercer argumento, al sugerir una equivalencia entre *pleonektein* y *kerdainein* —y al afirmar que *kerdainein* es una acción injusta (*adikēma*)— aporta una buena razón para traducir *pleonektei*, en el contexto del primer argumento, como "obtiene un beneficio", en lugar de "desea obtener un beneficio".

[213] Por ejemplo Nötel (en *Quaest. Aristo. Specimen,* p. 11, citado en Stewart, 1892:403)

[214] Como afirma Stewart: "[Aristotle] has, in short, found that κερδαίνειν has a well-recognised coordinated place in popular language by the side of μοιχεύειν, etc., and gives as definite a sense to the ἀδικία from which it proceeds as is possessed by ἀκολασία, etc." (Stewart, ad loc.)

***1130a32 – 1130b5** ὥστε φανερὸν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει … ἥ δὲ περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος. — "De manera que es manifiesto que, junto a la justicia total, existe otra justicia parcial … mientras que la otra tiene como objeto todo lo que es propio del hombre virtuoso".*

La conclusión de los argumentos precedentes es lo que se quería demostrar en este capítulo: que la injusticia particular *existe*. Ahora bien, Aristóteles presenta esta conclusión de manera algo complicada: es evidente que existe —dice— una injusticia junto a la injusticia total (*para tēn holēn [aretēn]*), que es diferente de ella (*allē*) y al mismo tiempo, una parte integrante ella (*en merei*).[215] Es

Aristóteles añade dos observaciones más que clarifican más exactamente la relación entre la injusticia particular y la general. La primera destaca lo común: ambas mantienen entre sí una relación de *sinonimia*, ya que su definición comparten el mismo género, a saber, son "hacia otro".[216] La segunda, lo que las distingue: (i) el tipo de bienes al que se refieren, y (2) la motivación que le es peculiar. En cuanto a (i), Aristóteles señala la injusticia particular tiene que ver con una esfera de bienes más bien limitada, compuesta por bienes tales como el honor, el dinero, o la seguridad.[217] En contraste, la esfera de bienes de la injusticia general es (valga la redundancia) más general, y abarca todo tipo de bienes: todos aquellos bienes, de hecho, con respecto a los cuales la persona virtuosa (*ho spoudaios*) es virtuosa se comporta de manera correcta. Por lo que hace a (ii), Aristóteles señala que la motivación específica de la injusticia particular es el placer que se deriva del beneficio (*hēdonē apo tou kerdous*). En contraste, y aunque Aristóteles no lo hace explícito —presumiblemente porque es algo evidente— la motivación de la injusticia universal tiene que ver con todo el resto de motivaciones defectivas o "viciosas" ya conocidas; es decir, con la pusilanimidad, la cobardía, la cólera, etc.

---

[215] "Junto a la general": *para tēn holēn*, "diferente" : *allē*, "como parte o parcial" : *en merei*.

[216] Por decirlo así, las dos son vicios "altruistas". Obviamente, esta capacidad no puede calificarse de altruista en el sentido normal del término. Tal vez una designación más apropiada sería "heterorreferencial", como se puede traducir la expresión inglesa *other-regarding*.

[217] *Timē, chrēmata, sōtēria*. Estos bienes son los que antes han sido llamados bienes de los que depende la fortuna, aunque sorprendentemente aquí Aristóteles parece sugerir que todos estos bienes no tienen un nombre en común que los abarque (*periechein*).

1.5. EN V 5. Las dos formas de la justicia particular: distributiva, y correctiva

En el capítulo 5 (1130b6 –1131a9), dando por sentada la conclusión del capítulo anterior —esto es, que la injusticia particular *existe*—, Aristóteles anuncia que se propone investigar cuáles son las características y propiedades de esta justicia (1130b7–8). Sin embargo, y de manera algo confusa, en lugar de empezar efectivamente esta investigación, Aristóteles vuelve a insistir en la relación parte/todo entre la justicia como igualdad (justicia particular) y la justicia como legalidad (justicia general). Esta relación es fundamentada aquí en el hecho de que "todo lo desigual es ilegal, pero no a la inversa todo lo ilegal desigual" (1130b8–16). Dada esta relación entre legalidad e igualdad —en que esta última es una "parte" (*meros*) de la primera—, queda claro, de nuevo, que la justicia particular está incluida dentro de la general.

Solo al final del capítulo (1130b30–1131a9) aborda Aristóteles efectivamente la justicia particular. Aun así, lo que dice sobre ella es todavía de orden puramente taxonómico: Aristóteles distingue dos formas de la justicia particular, una que tiene que ver con la *distribución* de bienes entre ciudadanos, en particular de bienes como el honor, el dinero, o bienes divisibles similares (1130b30–34); y otra que tiene que ver con la *corrección* de interacciones (*sunallagmata*) entre ciudadanos (1130b33–1131a1). Las interacciones, a su vez, son divididas en (i) voluntarias (como la compra o la venta) e (ii) involuntarias, y estas últimas, de nuevo, en (a) aquellas producidas mediante engaño o a escondidas (como el hurto) o bien en (b) aquellas que se ejecutan con violencia (como el asesinato o la "mutilación").

De todas estas distinciones, la más importante obviamente es la distinción entre justicia en las distribuciones (justicia distributiva) y justicia en la corrección de interacciones (justicia correctiva). De cada una de estas formas de justicia particular se ocupa Aristóteles en los capítulos subsiguientes 6 y 7.

1130b6–16 *ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν αἱ δικαιοσύναι πλείους … ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. — "Es evidente, pues, que existen varias justicias, … y de manera análoga, la justicia correspondiente es una parte de la justicia total".*

De este pasaje puede destacarse como relativamente novedosa la afirmación de que "todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual" (*to men* […] *anison hapan paranomon, to de paranomon ouch hapan anison*; 1130b12–13). Esta afirmación puede parecer a primera vista teórica —puramente "arquitectónica"—, sin relevancia práctica en la discusión sobre la justicia. Sin embargo, es posible encontrar más adelante interesantes aplicaciones de esta idea. Concretamente, cuando Aristóteles discute por qué en su opinión el suicidio es un acto injusto —en el contexto de la pregunta "¿es posible cometer una injusticia contra sí mismo?"[218]— la conclusión implícita de Aristóteles es, en esencia, que el suicida comete un acto ilegal pero no desigual. La explicación de esta doctrina radica en que la persona que se quita la vida no comete una injusticia consigo mismo (esto es imposible, según Aristóteles),[219] ni tampoco contra alguien en particular, pero sí contra la ciudad y su ley (*polis*). El suicidio, en definitiva, de acuerdo con la visión de Aristóteles, va en contra de la legalidad (y por consiguiente, contra la felicidad de la *polis* en su conjunto), pero no es desigual en el sentido de la justicia particular.

1130b16–24 *ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικία λεκτέον … καὶ καθ' ἑκαστὴν μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος. — "De modo que tenemos que hablar tanto sobre la justicia particular como sobre la injusticia particular … y asimismo, prohíbe vivir conforme a cada uno de los vicios".*

Aristóteles afirma al comienzo de este pasaje que hay que hablar de la justicia particular (1130b16–17, cf. *lekteon*), y a continuación, también, que hay que dejar a un lado a la justicia en sentido general (1130b17–19, cf. *apheisthō*). Pero, paradójicamente, tras estas afirmaciones, Aristóteles vuelve a ocuparse de la justicia general, haciendo algunas observaciones (i) que repiten con ligeras variaciones lo ya dicho en el capítulo 3 o bien (ii) añaden algunos matices interesantes sobre la relación entre las leyes y la educación.

[218] Cf. apartado II.2.2.

[219] Porque, en general, es imposible, conceptualmente, sufrir injusticia de manera voluntaria, según EN V 11. Cf. nuestro comentario en II.2.1.

(i) Aristóteles define aquí a la justicia universal como "uso de la virtud total hacia otro".[220] Por su parte, lo que es justo en este sentido tiene que ver con las leyes, pues las leyes —al menos, en su mayoría (*ta polla tōn nomimōn*)[221]— prescriben una conducta según la virtud total; es decir, *obligan* a vivir realizando acciones conforme a cada una de las virtudes, y al mismo tiempo, *prohíben* vivir de acuerdo con cada una de las disposiciones viciosas (1130b23–24).[222]

(ii) Aristóteles añade un par de reflexiones sobre la relación entre la justicia general y la educación, tanto (a) la educación común (o pública) como (b) la particular (o privada).

(a) Según Aristóteles, hay leyes cuyo cometido es la "educación hacia lo común" ([*hē*] *paideia pros to koinon*). Estas leyes tienen como misión *producir* la virtud, es decir, crear la disposición virtuosa en aquellos individuos que están aprendiendo a ser virtuosos (quizá especialmente los jóvenes entre 7 y 21 años, los futuros ciudadanos de la *polis*).[223] La ley genera la virtud acostumbrando a estos ciudadanos a actuar virtuosamente.[224]

2) Una cuestión distinta, según Aristóteles, es la educación de cada uno de los individuos en particular (*hē kath' hekaston paideia*). Esta educación, ¿depende también de la legislación, y en general, de la ciencia política? Aristóteles deja para más adelante la respuesta a esta pregunta, pero sugiere que es negativa al asegurar que *tal vez* no es lo mismo ser un hombre bueno (en sentido absoluto) y ser un buen

---

220 [*tēs holēs aretēs ousa chrēsis pros allon*]. Cf. la expresión "uso de la virtud perfecta hacia otro" [*teleia aretē chrēsis pros heteron*] empleada implícitamente en cap. 3 como descripción de la justicia universal.

221 Según el comentatio de Miguel de Éfeso (citado en Stewart), el hecho de que Aristóteles se refiera a la mayoría de las leyes, y no a *todas* las leyes, se debe a que hay leyes moralmente indiferentes, como por ejemplo las que se refieren a los comercios y oficios.

222 Aristóteles no habla aquí (como en cap. 3) de la ley como una prescripción de acto particulares, sino más bien como una regulación de la vida en general. La diferencia no es muy grande, ya que vivir virtuosamente = llevar a cabo acciones virtuosas. Sin embargo, la expresión "vivir virtuosamente" [*kat' aretēn zēn*] sugiere que las leyes tienen una vigencia que se extiende durante "toda la vida" (*peri panta ton bion*, la concepción de Aristóteles en EN X 10, 1180a 4)

223 Vid. la entrada *paideia* en Aristoteles-Lexikon (Höffe, 2005). El responsable de esta educación es la comunidad política misma, y en especial, el legislador y su legislación.)

224 Sobre el papel de la costumbre en la adquisición de la virtud, cf. I.3.1.

ciudadano (en *cualquier* régimen político).[225] Ello quiere decir, seguramente, que dado que no todos los regímenes políticos son perfectos, no todas las leyes hacen al hombre bueno en sentido absoluto.[226]

1130b30–1131b9 *τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης … προπηλακισμός. — ”De la justicia particular … la difamación”*

En el último pasaje del capítulo, Aristóteles finalmente trata la justicia particular, dividiéndola en dos formas o especies (*eidē*). Cada una de ellas se caracteriza por hacer referencia a un tipo de acción diferente.[227]

La primera forma de justicia particular tiene que ver con la acción distributiva (*dianomē*). Más concretamente, se ocupa de la repartición de bienes como el honor, el dinero, y, en general, con bienes que son divisibles y pueden ser distribuidos entre los miembros de una comunidad política.[228] Dado que la justicia particular consiste en la igualdad, la distribución, que es una de sus especies, debe respetar siempre la igualdad (aunque, como veremos más adelante, la igualdad no absoluta, sino "proporcional", es decir, conforme al mérito).

Por su parte, la segunda forma de justicia particular tiene que ver con la acción correctiva (*diorthōsis*).[229] En especial, esta acción corrige o rectifica las injusticias que se producen en las "interacciones" (*sunallagmata*), el término genérico empleado por Aristóteles para designar las distintas acciones o relaciones que se

---

[225] [*ou gar isōs tauton andri t' agathō einai kai politēi panti*]

[226] Solo el régimen político "perfecto", según Aristóteles, crea al individuo asimismo "perfecto", y sole en este regímen, por tanto, educación pública y privada coinciden. Según Dorothea Frede, sin embargo, no hay que descartar que inclusive en los regímenes perfectos la educación privada y pública diverjan (Frede, 2001).

[227] Considero útil emplear la expresión "tipo de acción". Como se ha visto anteriormente, en el capítulo Aristóteles se proponía identificar el tipo de acciones con las que tiene que ver la justicia.

[228] El énfasis está puesto en los bienes distribuidos entre los ciudadanos, y por tanto, en problemas de distribución política. Ello no excluye que la justicia distributiva pueda aplicarse por analogía a otros ámbitos. Cf., en Pol. III 1282b 30–42 la analogía con la repartición de flautas, en que Aristóteles concluye que hay que distribuir más flautas a quienes tocan mejor la flauta, no a quienes son más bellos o más nobles.

[229] Alternativamente, acción "rectificadora".

producen entre dos o más individuos.[230] En dichas interacciones, un ciudadano comete una injusticia contra otro, causándole un daño o perjuicio. El sentido de la expresión "justicia en la corrección de las interacciones"[231] (*to en tois sunallagmasi diorthōtikon [dikaion]*) significa, en consecuencia, aproximadamente, algo así como una rectificación del *daño* sufrido por la víctima de una injusticia.

Aristóteles ofrece una lista de diversas interacciones, a las que divide primero en voluntarias y en involuntarias (*hekousia* / *akousia* respectivamente), y estas últimas en "interacciones involuntarias hechas a escondidas" (*lathraia*) y aquellas que se realizan "con violencia" (*biaia*). Ofrezco la lista en la siguiente tabla:

<table>
<tr><th>Interacciones Voluntarias
(hekousia sunallagmata)</th><th colspan="2">Interacciones Involuntarias
(akousia sunallagmata)</th></tr>
<tr><td rowspan="2">venta, compra, préstamo, fianza, usufructo, depósito, alquiler</td><td>Encubiertas
(lathraia)</td><td>Con violencia
(biaia)</td></tr>
<tr><td>adulterio, envenenamiento, alcahuetería, seducción de esclavos, asesinato con alevosía, falso testimonio</td><td>agresión física, secuestro, homicidio, robo con violencia, mutilación, insulto, difamación</td></tr>
</table>

La división entre interacciones voluntarias e involuntarias tiene que ver con la distinción entre lo voluntario e involuntario establecida por Aristóteles en EN III. Allí es voluntaria la acción en que el origen del movimiento de la acción está en el propio agente y es fruto de su decisión. En el caso de las interacciones voluntarias como la

230 La palabra "tratos" (Pallí) o "modo de trato" (Araujo / Marías) son también buenas traducciones para *sunallgamata*, si no mejores. Pero tienen quizá el defecto de que parece extraño hablar de un "asesinato" (uno de los ejemplos de sunallagma) como un "trato" o "modo de trato". La palabra interacción no parece tener este inconveniente.

231 [*to en tois sunallagmasi diorthōtikon*].

compra, la venta, etc., es obvio que esas condiciones se cumplen.[232] En cuanto a las interacciones involuntarias, estas son involuntarias solo para una de las partes: la que sufre la injusticia, no la que la comete. Por último, la distinción entre interacciones involuntarias "a escondidas" y "violentas" es de significado claro: en las primeras, A comete contra B una injusticia sin que B sea consciente de ello (como cuando A envenena a B), mientras que en las segundas, A comete una injusticia contra B, por así decir, a cara descubierta.

[232] Sin embargo, surge la siguiente duda: si estas interacciones son voluntarias, ¿por qué es necesario corregirlas o rectificarlas? Una posible explicación es que la injusticia en este tipo de interacciones surge en un momento posterior en la interacción. Por ejemplo, si B no devuelve el préstamo, o A quiere cargar un interés excesivo.

1.6. EN V 6. Justicia distributiva

El capítulo 6 [233] analiza en detalle la primera especie de justicia particular, la justicia distributiva. En el capítulo precedente, Aristóteles ha indicado que esta forma de justicia tiene que ver (1) con la distribución de bienes tales como el honor, el dinero, o similares, y que (2) los destinatarios de estos bienes son los ciudadanos. Ahora se trata de determinar el criterio de una distribución justa; es decir, el criterio con arreglo al cual deben distribuirse, entre los ciudadanos, los bienes mencionados.

Para Aristóteles, dicho criterio es el "mérito" (*axia*). Ello significa que una distribución solamente es justa si los bienes se reparten en función del mérito relativo de los ciudadanos. De esta forma, por ejemplo, si dos ciudadanos A y B tienen un mérito cuantificable en 3 y 1, respectivamente, entonces, A debe recibir una cantidad de bien 3 veces mayor que B. El criterio del mérito implica, en otras palabras, que la justicia distributiva consiste en una proporción (*analogon ti*): a saber, entre, por un lado, el mérito relativo de ciudadanos, y por otro el valor relativo de las cantidades de bien que se reparte entre ellos.

Aristóteles enfatiza, por otro lado, que la justicia distributiva es también un término medio. Pues toda proporción es una igualdad (a saber, una igualdad entre *ratios*),[234] y lo igual es siempre un término medio entre el más y el menos. Así, una distribución justa es intermedia entre dos distribuciones injustas: una excesiva para el que se beneficia —que recibe una cantidad del bien mayor de la que le corresponde por mérito— y otra defectiva para el que sale perjudicado —que recibe una cantidad inferior a su mérito—.

En todo caso, este capítulo pone de manifiesto que la justicia distributiva tiene importantes implicaciones políticas. Aristóteles subraya que el origen del conflicto político es una disputa por el concepto mismo de mérito. Todos están de acuerdo, según Aristóteles, en que el poder político debe ser repartido respetando el mérito. Ahora bien, no hay acuerdo a la hora de identificar en qué consiste el mérito: para

[233] (1131 a10–1131b 9; junto con la primera parte del capítulo 7: 1131b 9–24). La división de capítulos que seguimos no respeta la unidad temática.

[234] En nuestro ejemplo, igualdad de la ratio entre ciudadanos (A:B) y los bienes que reciben (C:D), esto es: A:B::C:D ("como A es a B, C es a D").

unos (los demócratas) es la libertad, para otros la riqueza o la nobleza (los oligárquicos), aún otros la virtud (los aristocráticos), etc.

1131a10–15 *– ἐπει δ᾽ὅ τε ἄδικος ἄνισος … τὸ δίκαιον μέσον τι ἄν εἴη. — ”Puesto que la persona injusta es desigual ... lo justo será también un cierto término medio”.*

La finalidad del presente pasaje es establecer que la justicia distributiva es un término medio. Aristóteles defiende esta conclusión por medio de un argumento algo denso, cuya forma aproximada es la siguiente:

> (P^1) La injusticia es desigualdad
> (P^2) La desigualdad posee un término medio: la igualdad (puesto que con respecto a toda acción desigual, en que hay un más y un menos, hay también una acción igual)
> (P^3) La justicia es igualdad
>
> ---
> (Conclusión): La justicia es un término medio

P^1 y P^3 son premisas que Aristóteles —como hemos visto en el comentario al capítulo 2— considera una opinión comúnmente aceptada sobre la justicia e injusticia. Aquí, de hecho, Aristóteles observa que todos identifican la justicia con igualdad "incluso sin necesidad de prueba o razonamiento" (*to dikaion ison· hoper kai aneu logou dokei pasin,* 1131a13–14). P^3 en cambio es más bien un principio filosófico, que Aristóteles ya ha defendido anteriormente (en el libro II, al definir la diferencia específica de la virtud ética).[235] Según este principio, el término medio constituye una igualdad:

> En todo lo continuo y divisible es posible tomar una parte mayor, una menor o una igual, y esto, o bien respecto de la cosa misma, o con respecto a nosotros. Y la parte igual constituye un término medio entre el exceso y el defecto. (II 5 1106a26–32; trad. Araujo / Marías mod.)

---

[235] Ver *supra*, apartado I. 3. 6.

Aristóteles retoma aquí este principio; con ello, asimila la justicia distributiva a una cantidad igual situada entre una cantidad menor y otra mayor, es decir, a un término medio entre un exceso y un defecto.

1131a15–29 *ἔστι δὲ τὸ ἴσον ἐν ἐλαχίστοις δυσίν … οἱ δὲ ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν — "Pues bien, lo igual presupone como mínimo dos términos ... y los aristócratas la virtud"*

Aristóteles afirma en este pasaje la justicia presupone necesariamente, como mínimo, cuatro términos (*anankē ara to dikaion en elachistois einai tettarsin*, 1131a18–19). En efecto, la distribución tiene que ver, por un lado, con un mínimo de dos personas entre las que debe distribuirse un bien, y por otro, como mínimo dos cantidades de este bien.[236]Por otro lado, entre personas y bienes debe haber una misma igualdad (*autē isotēs*). En concreto, una distribución será justa si (y solo si) se cumple una de estas dos alternativas: (a) siendo las personas iguales entre sí, reciben una cantidad *igual* de bienes; (b) siendo desiguales, reciben una cantidad proporcionalmente *desigual* de bienes. Una distribución que no satisfaga una de estas dos condiciones es injusta, y genera conflictos, porque vulnera la igualdad.

Aristóteles ilustra el conflicto que generan las distribuciones injustas, paradigmáticamente, con el ejemplo de las disputas por el poder político. ¿Quién debe gobernar? ¿Entre quiénes hay que distribuir los diferentes bienes políticos (cargos, magistraturas, derechos…)? Según Aristóteles, todos están de acuerdo en que la distribución del poder político debe hacerse sobre la base del mérito (*kat' axian*). Ahora bien, la noción de mérito puede interpretarse de diferentes formas —como riqueza, libertad, virtud, nobleza, y similares— y ahí radica la fuente principal de conflicto político. Por ejemplo, quienes consideran que el mérito relevante para ejercer la política es la riqueza —básicamente, los "oligárquicos"— considerarán que les corresponde un poder político proporcional (igual) a su riqueza. Si ello no ocurre

---

[236] Ello excluye, dicho sea de paso, la tesis de Platón sobre la justicia, en que no se requiere que haya más de una persona (pues la persona es justa consigo misma. En los términos empleados por Aristóteles, la justicia distributiva, en tanto que algo que es igual, tiene que ver con algo (*pros ti, tinōn;* también: dos cantidades, *duoin*), y en tanto que es un término medio, con ciertos individuos (*tisin*).

—si el poder político se distribuye igualmente entre todos los ciudadanos, por ejemplo, siguiendo la interpretación democrática del mérito (basada en la igual libertad de todos)— entonces los partidarios de la oligarquía considerarán que se los trata de modo injusto. Habrá entonces un conflicto entre partidarios de la oligarquía y de la democracia, que Aristóteles interpreta en términos de su teoría de la justicia distributiva.

Aquí es conveniente hacer un breve excurso sobre las implicaciones políticas de este pasaje. En *Pol*., Aristóteles discute con más detalle las diferentes concepciones acerca de la justicia política. De modo simplificado, su teoría es que hay tres concepciones, cada una de ellas con su particular interpretación del mérito, y cada una de ellas apoyada por una facción política distinta. Esquemáticamente:

JUSTICIA POLÍTICA	MÉRITO RELEVANTE
Democrática	Libertad
Oligárquica	a) Riqueza; b) Buen linaje
Aristocrática	Virtud

El propio Aristóteles favorece en la *Pol.* una concepción aristocrática de la justicia. Allí observa que la concepción oligárquica y la democrática se basan en una falsa comprensión del fin de la polis: para los demócratas, el fin de la *polis* es la libertad, mientras que para los oligarcas lo es la riqueza. Pero el verdadero fin de la comunidad política, según Aristóteles, no es ni la libertad ni la riqueza, sino la *eudaimonia*, la buena vida. Y dado que la *eudaimonia* es producida por el ejercicio de la virtud, es razonable, que se reparta entre aquellos que son virtuosos. En definitiva, la justicia política favorecida por Aristóteles es, en último término, la "aristocrática", entendiendo aquí la expresión aristocracia en el sentido literal del término, esto es, como el "poder de los mejores en cuanto a virtud ética", no en el sentido de una clase nobiliaria hereditaria.[237]

---

[237] La libertad y la riqueza, en todo caso, son condiciones necesarias para la existencia de una *polis*, pues no existen, según Aristóteles, ciudades compuestas tan solo por pobres o esclavos. Cf. 1280a32–33: "no hay ciudad compuesta por esclavos" [*doulōn … polis ouk esti*]

1131a29–1131b17 *ἔστιν ἄρα τ ὸ δίκαιον ἀνάλογον τι … τὸ δ'ἄδικον τ ὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον. — "Lo justo, por tanto, es algo proporcional ... En cambio, lo injusto es lo contrario a lo proporcional".*

En este pasaje, Aristóteles analiza la justicia distributiva en términos matemáticos. Destacan dos observaciones: (i) la justicia es una "proporción discreta", y (ii) la justicia distributiva es una "proporción geométrica".

(i) Una proporción continua, según la define Aristóteles, es una que tiene solo tres términos, y tiene la siguiente forma: "como A es a B, así es B a C". En cambio una proporción discreta posee cuatro términos ninguno de los cuales está repetido, y tiene la siguiente forma: "como *A* es a *B*, así es *C* a *D*". La justicia distributiva, según Aristóteles, constituye un ejemplo de proporción discreta, pues es imposible que uno de los términos se repita (es imposible, por decirlo así, que una persona y una cosa se fundan para formar un único término). En definitiva, la justicia distributiva tiene la siguiente forma: "Como A es B, así es C a D", donde A y B representan a las personas, y C y D los bienes a repartir entre ellas respectivamente.

(2) Aristóteles caracteriza también a la justicia distributiva como "proporción geométrica". Esta es una denominación que Aristóteles toma de "los matemáticos", que definen como geométrica aquella proporción en que, además de la fórmula señalada —"como A es a B, así es C a D"— se da también la siguiente propiedad: que el "todo tiene con el todo la misma relación que cada una de las partes entre sí".[238]

Para ilustrar esta propiedad "geométrica" de la proporción, supongamos un ciudadano A notablemente virtuoso (5 unidades de virtud) y un ciudadano escasamente virtuoso (1 unidad de virtud). Supongamos además que a A se le distribuye C (100 unidades de poder político) y a B (20 unidades de poder político). Esta distribución es proporcional y por tanto justa, ya que efectivamente como A es a B en cuanto a virtud (5 a 1) así es C a D, la cantidad de poder político recibida (100 a 20).[239] Pero también es "geométrica", ya que si tomamos en consideración los "todos" resultantes, (A+C) y (B+D) —es decir, la unión de personas y cosas efectuada por la

---

[238] [*en gar tēi geōmetrikēi sumbainei kai to holon pros to holon hoper hekateron pros hekateron*]

[239] Expresado en fracciones, 5:1::100:20.

distribución— la *ratio* entre ellas es la misma que la que existía entre por un lado las personas, y por otro las cosas.[240] Estas combinaciones crean un par "todos", y si los todos resultantes son entre sí proporcionales del modo indicado, entonces las distribuciones son justas.[241]

1131b16–24 *τὸ μὲν οὖν δίκαιον τοῦτο, τὸ ἀνάλογον· τὸ δ᾽ ἄδικον τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον … τὸ μὲν οὖν ἕν εἶδος τοῦ δικαίου τοῦτ ἐστίν. — "Lo justo, por tanto, es esto: lo proporcional … Esta es, pues, una de las especies de lo justo".*

En este último pasaje, y como conclusión de las disquisiciones matemáticas del anterior pasaje, Aristóteles afirma la justicia distributiva estriba en la proporcionalidad (*to analogon*), mientras que la injusticia distributiva es contraria a la proporcionalidad (*to para to analogon*). A ello añade que la falta de proporcionalidad constituye a la vez un exceso y un defecto, un más y un menos. En efecto, en cada distribución injusta hay una parte que gana y otra que pierde: la persona que comete la injusticia recibe más de lo que es un bien (*ho men gar adikōn pleon echei [tou agathou]*), al revés que la persona que sufre la injusticia, que recibe menos (*ho men adikoumenos elatton echei*).[242]

Esta conclusión —esto es, que la injusticia distributiva, en tanto que algo contrario a lo proporcional, tiene dos aspectos: una cantidad mayor correspondiente a la persona que comete la injusticia, una menor correspondiente a quien la sufre— apunta ya a lo que más tarde será la conclusión última de Aristóteles sobre la justicia

---

[240] Efectivamente, en nuestro ejemplo A + C = 105, C + D = 21, lo que da una *ratio* de 105:21, la misma que 5:1 y 100:20.

[241] Estos "todos" son creados, de acuerdo con las metáforas empleadas por Aristóteles, "emparejando", "conjugando" o "yuxtaponiendo" a personas, por un lado, y bienes, por otro. Cf. los verbos *sunduazein, suzzeuxein*, *suntithēnai*.

[242] Aunque sea el beneficiario de la injusticia, ello no lo convierte en persona injusta, si no es él el responsable de la distribución. (Cf. Broadie, que indica que Aristóteles solo contempla aquí el caso de una distribución en la que el distribuidor es asimismo uno de los receptores de la distribución.)

particular: que esta es un término medio entre cometer injusticia y padecer una injusticia, respectivamente tener más y tener menos.[243]

[243] Cf. 1134a12–13, y comentario a capítulo 9 *infra*.

1.7. EN V 7. Justicia correctiva

El capítulo 7 presenta la justicia correctiva.[244] Esta segunda especie de justicia particular tiene que ver con las interacciones (como ya hemos visto en el capítulo 5), y Aristóteles la caracteriza aquí como una forma de justicia que no tiene en cuenta el mérito relativo de los ciudadanos. La justicia correctiva, en este sentido, constituye un tipo de igualdad estricta o "absoluta" —lo que Aristóteles expresa diciendo que la proporción de la justicia correctiva es "aritmética", no "geométrica"—. Ello significa, en la práctica, que la justicia correctiva trata como iguales a los ciudadanos, y busca tan solo corregir las desigualdades que se producen en las diversas interacciones.

El concepto mismo de interacción es algo vago, pero parece incluir toda acción de un ciudadano que daña o perjudica el bien de otro ciudadano, como sus pertenencias (el robo), su integridad física (la mutilación) o moral (la injuria o difamación), etc. Este daño crean una diferencia (*diaphora*) entre ciudadanos, es decir, una desigualdad, y la misión de la justicia correctiva consiste, precisamente, en restablecer la igualdad que existía entre los ciudadanos antes de que se produjera el daño. Aristóteles, por otro lado, considera que el daño sufrido por la víctima de la interacción injusta constituye una pérdida (*zēmia*), en tanto que el perpetrador del daño obtiene un beneficio (*kerdos*). Esto permite a Aristóteles interpretar la acción de la justicia correctiva como un término medio entre la pérdida y el beneficio.

Por último, cabe destacar que Aristóteles asocia la justicia correctiva tanto con la ley (*nomos*) como con el juez (*ho dikastēs*). Por un lado, es la propia ley la que establece la igualdad "aritmética" entre los ciudadanos, sin discriminar entre individuos buenos o malos (1132a4–5).[245] Por su parte, el juez —que es la encarnación de la justicia correctiva, literalmente "la justicia viviente" (*dikaion empsuchon*, 1132a22)— es el encargado de aplicar la justicia correctiva. Para ello, de acuerdo con la exposición de Aristóteles, el juez busca el término medio entre la pérdida y el beneficio: primero, quita al ciudadano que ha cometido la injusticia la cantidad de bien que ha ganado (su beneficio), y a continuación se la da al ciudadano que había sufrido la injusticia (cuya pérdida queda así "igualada") (1131b25–27, 1131b32–1132a9).

---

[244] Propiamente, la segunda parte de 7 (1131b 25–1132b 20).

[245] Cf. EN V 10 sobre el papel de la ley entre iguales.

1131b25–26 *τὸ δὲ λοιπὸν ἓν τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις και τοῖς ἀκουσίοις — "La restante especie es lo justo correctivo, que tiene lugar en las interacciones, tanto en las voluntarias como en las involuntarias".*

Las dos afirmaciones con las que se abre el capítulo —que la justicia correctiva (i) es la "forma restante" de la justicia y (ii) que tiene que ver con las interacciones tanto voluntarias como involuntarias— parecen consistentes con lo que se ha dicho hasta ahora de la justicia particular (a saber, que se divide en distributiva y correctiva) y de la correctiva (antes ya se había dicho que esta tenía dos partes, una referida a las interacciones voluntarias y otra a las involuntarias). Sin embargo, en cuanto a (i), veremos que Aristóteles parece cambiar de opinión, ya que introduce más adelante un tercer tipo de justicia particular, la justicia "recíproca".[246] En cuanto a (ii), es una afirmación que parece inconsistente con lo que Aristóteles dice al final del capítulo, en que menciona tan solo a las interacciones involuntarias. Además, la inclusión en la justicia correctiva de las interacciones voluntarias (como la compra, venta, préstamo, etc.; cf. 1131a2-3) genera otra duda: ¿en qué sentido estas interacciones precisan de corrección, si son voluntarias por las dos partes? Pues según Aristóteles, además, nadie sufre injusticia voluntariamente.[247]

Una solución al problema planteada por algunos intérpretes es considerar a la justicia correctiva, en un sentido muy amplio, como justicia "directiva". Ello permite sostener que la justicia como corrección *dirige* (en el sentido de "fijar", "orientar", etc.) los términos de las interacciones voluntarias. Por ejemplo, en la compraventa, la misión de la justicia "directiva" consistiría en establecer los términos en que dicha compraventa es justa (fijando el precio justo del bien, por ejemplo). Sin embargo, a mi entender, esta interpretación es problemática ya que entonces la justicia correctiva no se distinguiría de la "justicia recíproca", que tiene precisamente como objeto determinar la justicia en los intercambios comerciales; mientras que Aristóteles insiste en que la justicia recíproca y la correctiva son distintas (cf. 1132b23–25). Quizá una solución más adecuada al problema es la interpretación de Jackson: concebir el papel

---

246 En ocasiones, este tercer tipo de justicia particular (la justicia comercial, conmutativa, o recíproca) es considerada una variante de la justicia correctiva.

247 Ver sección II. 2.1.

de la justicia correctiva en las interacciones voluntarias como una corrección, *a posteriori*, del incumplimiento de los términos en que originariamente se estableció la interacción. Esto ocurriría, por ejemplo, si el deudor no devuelve el préstamo dentro del plazo en que prometió, o si el acreedor carga un interés mayor del estipulado inicialmente, etc. Este incumplimiento genera una situación de injusticia o desigualdad, y la misión de la justicia correctiva consistiría en rectificar esta injusticia, surgida de una interacción que en su origen fue voluntaria.[248]

1131b26–1132a6 *τοῦτο δὲ τὸ δίκαιον … καὶ εἰ ἔβλαψεν ὅ δὲ βέβλαπται. — "Esta especie de lo justo ... o cuando una ha causado un daño y la otra lo ha sufrido".*

Aristóteles contrasta en estas líneas la forma de la justicia correctiva con la propia de la justicia distributiva. Aquí, forma (*eidos*) se refiere específicamente al tipo de proporción: la justicia distributiva es una "proporción geométrica", es decir, una proporción en que importa el mérito relativo de los ciudadanos; en cambio, la justicia correctiva es una "proporción aritmética", en que el mérito relativo de los ciudadanos no es relevante. Aristóteles expresa esta misma idea señalando que es indiferente (*ouden diapherei*) si una persona buena defrauda a una persona mala, o viceversa, o si la persona que comete adulterio es virtuosa o bien viciosa. Para la justicia correctiva, y su forma de proporción (aritmética), estas diferencias en el valor moral de las personas no son tenidas en cuenta.[249]

Al contrario, la justicia correctiva está interesada tan solo en saber quién ha cometido una injusticia, y quién la ha padecido. Así, si entre los ciudadanos A y B se ha producido una injusticia, la justicia correctiva —según Aristóteles, la ley— busca determinar cuál de los dos es el responsable del daño causado por la injusticia, y cuál ha sufrido este daño. Una vez clarificada esta cuestión, la justicia correctiva está

---

[248] Otros comentadores, sin embargo, opinan que el ejemplo de Jackson es problemático, porque la "acción" de no pagar la deuda introduce una nueva interacción entre A y B, esta vez involuntaria (B no quiere que no le paguen). Ello significaría que todas las interacciones en las que interviene la justicia correctiva son involuntarias.

[249] *A fortiori*, ninguna otro valor debería ser relevante (riqueza, posición social, etc.)

interesada, sobre todo, en calcular la diferencia (*diaphora*)[250] que el daño causado ha producido entre A y B, para, a continuación, eliminar esta diferencia.

En definitiva, la justicia correctiva no está interesada en el mérito de las personas, sino solamente en el daño causado por las acciones injustas, y en su corrección.

1132a6–14 *ὥστε τὸ ἄδικον τοῦτο ἄνισον ὂν ἰσάζειν πειρᾶται ὁ δικαστῆς … καλεῖται τὸ μὲν ζημία τὸ δὲ κέρδος. — "Por ello el juez se esfuerza en igualar esta injusticia, ya que esta representa una desigualdad ... se llama a una de las partes 'pérdida' y a la otra 'ganancia'."*

Para Aristóteles, la figura encargada de corregir el daño es el juez. El juez "intenta igualar" (*isazein peiratai ho dikastēs, 1132a7*), teniendo en cuenta que el daño que debe reparar es una desigualdad entre dos individuos (la diferencia, *diaphora*, aludida hace un momento).

El juez debe tener en cuenta, según se desprende de este pasaje, que toda interacción injusta se compone de dos partes desiguales. Por ejemplo, cuando una persona golpea y otra recibe el golpe, la interacción, por decirlo así, muestra dos aspectos: por un lado, el de la acción (*praxis*) de la persona que golpea, y por otro, el del padecimiento (*pathos*) de esta misma acción, en el caso de la persona golpeada. Aristóteles señala a continuación que estas partes desiguales representan, respectivamente, una ganancia (la acción) y una pérdida (el padecimiento de la acción). La tarea del juez consiste en igualar estas partes desiguales, quitándole el beneficio a la persona injusta (*aphairōn tou kerdous*, 1132a10).[251] Ello supone, aunque Aristóteles no lo hace explícito aquí, compensar la pérdida de la víctima, devolviéndole lo que había perdido.

El modelo empleado para describir las interacciones injustas (en términos de pérdida y ganancia) es, pues, simple. Sin embargo, el propio Aristóteles advierte que las expresiones no parecen apropiadas como descripción de *todas* las interacciones

---

[250] Hay un juego de palabras: a la justicia correctiva no le interesa la *diferencia* de valor moral entre individuos, sino que tan solo se fija en la *diferencia* causada por el daño. [*ouden diapherei* vs. *tou blabou tēn diaphoran*]

[251] El texto es ambiguo, ya que expresión *tei zemia isazein* podría significar que el juez impone un castigo (*zēmia* significa tanto "pérdida" como "castigo").

injustas. Si A roba a B, A obtiene un beneficio y B sufre una pérdida; pero si A golpea a B, no parece del todo correcto decir lo mismo. Con todo, Aristóteles sugiere que incluso en estos casos es posible cuantificar el daño (*to pathos metrēsthai*, cf. 1132a13). Aristóteles da a entender, en definitiva, que los términos ganancia y pérdida, pese a su sentido principalmente económico,[252] pueden aplicarse metafóricamente a toda clase de interacción injusta, como medio para identificar desigualdades.

1132a14–19 *ὥστε τοῦ μὲν πλείονος καὶ ἐλάττονος τὸ ἴσον μέσον … ὥστε τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον ἂν εἴη τὸ μέσον καὶ ζημίας καὶ κέρδους. — "En consecuencia, lo igual es un término medio ubicado entre el más y el menos ... De manera que lo justo correctivo será un término medio entre la pérdida y la ganancia".*

Aristóteles, como se ha señalado ya en varias ocasiones, está interesado en mostrar que la justicia particular —la justicia como igualdad— es un término medio. En este pasaje se muestra que la justicia correctiva es un término medio como conclusión de todas las consideraciones anteriores. A saber: la justicia correctiva es un término medio entre la ganancia y la pérdida, pues una ganancia es tener más (por tanto un exceso) y una pérdida tener menos (por tanto un defecto). Ahora bien, lo justo es tener una parte igual (entre el más y el menos) y lo igual es un término medio. Por consiguiente, la justicia correctiva es un término medio.

1132a19–24 *διὸ καὶ ὅταν ἀμφισβητῶσιν … τῆς ἄρα ββ τῷ γδ — "Y es por esta razón que, cuando las personas tienen una disputa ... y, a su vez, a la línea BB en el segmento CD".*

Según Aristóteles, la figura del juez corrobora que la justicia correctiva constituye un término medio —entre beneficio y pérdida—. Pues el juez es buscado por las partes en un litigio como un término medio (*zētousi ton dikastēn meson*, 1132a22). En

[252] Como observa Aristóteles más adelante, "ganancia" (*kerdos*) y "pérdida" (*zēmia*) son términos que provienen del intercambio comercial voluntario (*hekousion allagē*, 1132b13).

algunos lugares, incluso, los jueces reciben el nombre de "mediadores" (*kai kalousin enioi mesidious*, 1132a22–23).

Con estas observaciones, Aristóteles sugiere una conexión de su propia teoría de la justicia como término medio, por un lado, y el sistema legal de impartición de justicia. Así, el juez —definido como la personificación de la justicia (*dikaion empsuchon*)— no solo es un "mediador" en el sentido de independiente con respecto a las partes en conflicto, entre las que debe ser neutral e imparcial, sino también en el sentido literal del término, es decir, como el encargado de hallar y establecer una cantidad *media* entre el beneficio (de la persona injusta) y la pérdida (de la víctima).

Aristóteles describe esquemáticamente el procedimiento que sigue el juez para hallar el término medio (entre el beneficio y la pérdida). Para ello emplea la siguiente metáfora: el juez reestablece la igualdad (*epanisoi*, 1132a25) como si tratara de igualar una línea dividida en un par de segmentos desiguales (*grammē eis anisa tetmēmenē,* 1132a25–26). Más concretamente, la operación del juez consiste en dos pasos: el primero, quitar al segmento mayor de la línea aquella parte en que excede al punto medio (*hemiseia*, 1132a26); el segundo, añadir esta misma parte al segmento menor de la línea. Así, la línea quedará dividida en dos partes exactamente iguales.

Otra manera de representar esta operación es imaginar que la línea es un todo (*holon*). Si el juez divide este todo en dos partes exactamente iguales o simétricas, y da cada una de ellas a las partes en disputa, estos se darán entonces por satisfechos. Pues tener la mitad es tener una parte igual, y esto es lo justo. Además, cada parte obtiene lo que es suyo o les pertenece (*to hautou*, 1132a28). En vista de esta segunda metáfora, Aristóteles propone como la etimología de la palabra justicia (*dikaion*) una palabra que significa dividido en dos (*dichaion*), así como de "juez" (*dikastēs*) de "divisor" (*dichastēs*). Aunque la etimología no sea correcta, ilustra perfectamente el sentido de igualdad absoluta, "aritmética", inherente a la justicia correctiva.

1132b10–20 *ἐλήλυθε δὲ τὰ ὀνόματα ταῦτα, ἥ τε ζημία καὶ τὸ κέρδος … τὸ ἴσον ἔχειν καὶ πρότερον καὶ ὕστερον. — "Estos términos —tanto 'la pérdida' como 'la ganancia'— se derivan … y significa tener una parte igual antes y después".*

En este pasaje que concluye el capítulo sobre la justicia correctiva, Aristóteles hace una observación acerca del origen de las expresiones "pérdida" y "beneficio". Estos

nombres derivan en último término del intercambio voluntario (*hekousion allagē* 1132b13). La explicación es la siguiente. En los intercambios voluntarios, tales como la compra o la venta, obtener un beneficio (o también: "ganar") significa tener más de lo que se poseía antes del intercambio. A "perder", en cambio, se le llama tener, tras el intercambio voluntario, menos que al principio (*elatton tōn ex archēs*, 1132b14). Por el contrario, cuando las partes se quedan con una cantidad igual a la que tenían al principio, se dice que "ni pierden ni ganan" (1132b18). La misma idea puede expresarse diciendo que estas personas "se quedan con lo que es suyo" (*ta hautōn echein*, 1132b17).

Los términos "ganar" y "perder" se aplican por analogía a las interacciones involuntarias (*akousia sunallagmata*). Pues tras una interacción involuntaria, la persona que comete una injusticia posee más que antes ("gana"), y la persona que sufre la injusticia menos ("pierde"). Por ello el juez procura que nadie "gane" o "pierda", de forma que cada una de las partes tenga una parte igual, justa, tanto antes como después (*to ison echein kai proteron kai husteron*, 1132b19–20).

Pese a que la analogía de la interacción con el intercambio voluntario es útil, sin embargo, hay una diferencia relevante. En los intercambios voluntarios —como la compra, venta, o similares— la ley no prohíbe el beneficio. Al contrario, en estos casos la ley da inmunidad (*adeian dedōken ho nomos*, 1132b15–16). En cambio, en las interacciones involuntarias todo beneficio es ilícito.

1.8. EN V 8. Una justicia particular inesperada: la justicia recíproca

En el capítulo 8 (1132b21–1133b28), Aristóteles introduce un nuevo tipo de justicia particular: la justicia recíproca (*to antipeponthos dikaion*). Este tipo de justicia no estaba previsto en la clasificación inicial, que solo contemplaba dos especies: distributiva y correctiva. A pesar de ello, Aristóteles deja claro que la justicia recíproca existe por derecho propio, y no coincide con las restantes especies: "lo recíproco […] no concuerda ni con lo justo distributivo ni con lo justo correctivo" (1132b23–25). Antes de definir qué es la justicia como reciprocidad, sin embargo, Aristóteles señala qué *no* es.

En particular, la justicia recíproca no debe malinterpretarse —como supuestamente lo hicieron los Pitagóricos (1132b21–23)— como ley del talión, donde las acciones buenas se devuelven con buenas acciones, y sobre todo, las malas se "pagan con la misma moneda". Contra esta concepción, Aristóteles aduce contraejemplos: A puede golpear a B, pero legítimamente porque representa a la autoridad; en este caso, no es justo que B devuelva el golpe a A. Por otra parte, la ley del talión es inadecuada porque no tiene en consideración la voluntariedad o involuntariedad de las acciones (1132b30–31).

Ahora bien, existe *otro* sentido en que la justicia sí puede entenderse como reciprocidad: en las comunidades de intercambio (*koinōniai allaktikai*, 1132b31–32). En dichas comunidades —en que se intercambian bienes y servicios— la reciprocidad es necesaria. Por ejemplo, si A intercambia un bien con B, B debe, a su vez, intercambiar con A un bien, y este bien, además, debe ser de igual valor. En caso contrario —si el intercambio es unidireccional, o no se intercambian bienes de valor equivalente— el intercambio es injusto.

Igual que las otras justicias particulares, Aristóteles considera que la justicia recíproca expresa una proporción. Ahora bien, esta proporción no se rige ni por el concepto de mérito (como la justicia distributiva) ni por el de igualdad estricta (como la justicia correctiva). Más bien, la "reciprocidad proporcional" (*to antipeponthos kat' analogian*, 1132b32–33) se rige por el concepto de necesidad (*chreia;* 1133a26–27). Así, para que un intercambio sea proporcional, A debe sentir por el producto de B la misma necesidad que a por el producto de B. Por ejemplo, si un agricultor y un

zapatero intercambian sus productos, lo harán en la misma proporción en que el uno necesita el producto del otro (1133a31–33).

El concepto de necesidad es, pues, clave para determinar la justicia recíproca. Sin embargo, al mismo tiempo, la necesidad por los bienes comerciales es inconstante y variable. Llevado por esta consideración, Aristóteles realiza al final del capítulo una serie de observaciones sobre el dinero (*to nomisma*) como un medio conveniente y flexible para representar convencionalmente la necesidad y facilitar así el intercambio (1133b10–28).

1132b21–31 *Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς … ἔτι τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον διαφέρει πολύ. — "Hay quienes opinan que lo recíproco … Además, hay una gran diferencia entre lo voluntario y lo involuntario".*

En este pasaje, Aristóteles niega que la justicia pueda definirse "simplemente como lo recíproco" (una concepción que atribuye a los Pitagóricos), alegando que la reciprocidad no concuerda o coincide (*ouk epharmottei*, 1132b23–24) con ninguna de las justicias particulares: ni con la justicia distributiva ni con la correctiva.[253]

Sin embargo, esto es precisamente lo que afirman quienes identifican la reciprocidad con la justicia. Para ellos —Aristóteles no especifica a quién se refiere— la idea de reciprocidad sí tiene que ver con la distribución y corrección, en particular con esta última. En su opinión, la justicia consiste en la *lex talionis*, es decir, en devolver las buenas acciones con buenas acciones, y, especialmente, malas acciones con malas. Aristóteles llama a esta concepción "justicia de Radamanto",[254] y afirma que se expresa en los versos:

> Si uno sufriera las [mismas] cosas que hizo, la justicia sería perfecta[255]

---

[253] Una discusión en detalle de este pasaje se encuentra en Scaltsas (1995).

[254] [*ei ke pathoi ta t' erexe, dikē k' itheia genoito*.] Según Dirlmeier (1983: ad loc.) se trataría de un verso de Hesíodo de su obra "Megala Erga", según consta en los comentarios griegos.

[255] Radamanto es una figura mitológica que juzga a los muertos en el Hades. Su mención sugiere que la concepción de la justicia como ley del talión es una concepción popular y asociada con creencias mitológicas o religiosas. De hecho, la justicia de Radamanto constituye una especie de justicia divina.

En definitiva, quienes entienden que la justicia es reciprocidad, consideran que si A hace una acción injusta a B, A debe sufrir, a su vez, como castigo, esta misma acción sobre sí mismo. A esta concepción (en el fondo, la ley del talión, tan popular en diferentes épocas y contextos),[256] Aristóteles opone sin embargo dos objeciones.

En primer lugar, existen claros contraejemplos, en que la reciprocidad —o retaliación— o bien no está justificada en absoluto, o bien está justificada pero es insuficiente. Por ejemplo, si una persona con autoridad pública golpea a un particular, sería incorrecto argumentar que este último debe actuar recíprocamente, es decir, devolver el golpe.[257] Y a la inversa: si un particular golpea a una persona con autoridad pública, sin duda merece sufrir a su vez un golpe *(plegēnai*), pero ello es insuficiente: además, debe ser castigado (*dei kai kolasthēnai*, 1132b30).

La segunda objeción de Aristóteles es que la ley del talión no tiene en cuenta la voluntariedad o involuntariedad de las acciones. Aristóteles no desarrolla esta objeción en detalle, pero su sentido parece claro. No se puede valorar del mismo modo —desde el punto de vista moral (y penal)— una acción injusta cometida involuntariamente que una cometida voluntariamente. No es lo mismo un homicidio involuntario que un asesinato (cf. Joachim ad loc.). La *lex talionis*, entendida en un sentido literal, es insensible a esta importante diferencia, y se aplicaría indiscriminadamente en uno y otro caso.

1132b31–1133a5 *ἀλλὰ ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς … καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον. — "Ahora bien: en las comunidades de intercambio ... y en otra ocasión, a su vez, ser él mismo el primero en hacer un favor".*

[256] El conocido "ojo por ojo, diente por diente" [Éxodo, 21: 23–25]. Cf. también el siguiente verso de Tirso de Molina (1579–1648) en *El Burlador de Sevilla*: "Ésta es justicia de Dios: quien tal hace, que tal pague".

[257] Cf. el paralelo con la observación de Kant, según la cual el imperativo categórico no debe confundirse con la llamada "regla de oro", pues si se confundiera, un criminal podría invocar este principio contra el juez que lo castiga (*Gr*. 4:430). La ley del talión ("ojo por ojo") y la llamada regla de oro ("no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti") están de algún modo emparentadas.

Aunque la idea de reciprocidad no es "simplemente la justicia" —pues no coincide ni con la justicia distributiva ni con la correctiva— dicha idea sí puede aplicarse con sentido, según Aristóteles, en las comunidades de intercambio (*koinoniai allaktikai*). En estas comunidades, en las que se intercambian bienes y servicios, la reciprocidad es una garantía de justicia: A da su producto a B , y B recíprocamente da su producto a A. Ahora bien, en estas comunidades, esta reciprocidad no consiste en intercambiar productos de la misma clase (como en la ley del talión se intercambia, por decirlo así "ojo por ojo"), sino en intercambiar productos *distintos*, pero de un valor equivalente. Por ello Aristóteles afirma que la reciprocidad tiene lugar "de acuerdo con una proporción, y no según la igualdad [absoluta]" (*antipeponthos kat' analogian kai mē kat' isotēta*). Más adelante, Aristóteles especifica en qué sentido la justicia recíproca en los intercambios es algo proporcional (ver comentario a 1133a5–10 *infra*). Antes, no obstante, realiza un par de observaciones sobre la función social de la reciprocidad en los intercambios.

En primer lugar, Aristóteles atribuye a la justicia recíproca la capacidad de mantener unida a la ciudad (*tōi antipoiein [...] analogon summenei hē polis*, 1132b33–34). En otras palabras, el intercambio comercial es una condición necesaria para que exista la ciudad: esta no se mantendría unida sin el intercambio. Esta observación, sin embargo, no sugiere que el fin de la ciudad sea el intercambio comercial, ya que según la teoría explícita del propio de Aristóteles, la ciudad no tiene este fin, sino alcanzar la felicidad.[258]

Después, Aristóteles señala una conexión entre reciprocidad y gratitud (*charis*). Pues es propio de la gratitud corresponder un bien recibido (*to eu antipoiein*), y esta reciprocidad es la que, a fin de cuentas, garantiza que hayan intercambios. Ahora bien, según Aristóteles la gratitud va algo más lejos: es propio de ella no solo devolver el bien recibido (*anthupēretēsai*), sino empezar de nuevo a hacer el bien. Así, según Aristóteles, si A hace un bien —o favor— a B, B no solo debe devolverle el favor a A, sino también, en otra ocasión, hacer a A un nuevo favor.[259] Esta reflexión sobre la gratitud, sin embargo, y pese su obvio interés, es más bien una

[258] El intercambio como el fin de la ciudad es rechazado explícitamente en *Pol*. III 9, por ejemplo 1280b 29–31: "Está claro que la ciudad no es una comunidad de lugar, […] ni que tiene lugar con vistas al intercambio [*tēs metadoseōs charin*]"

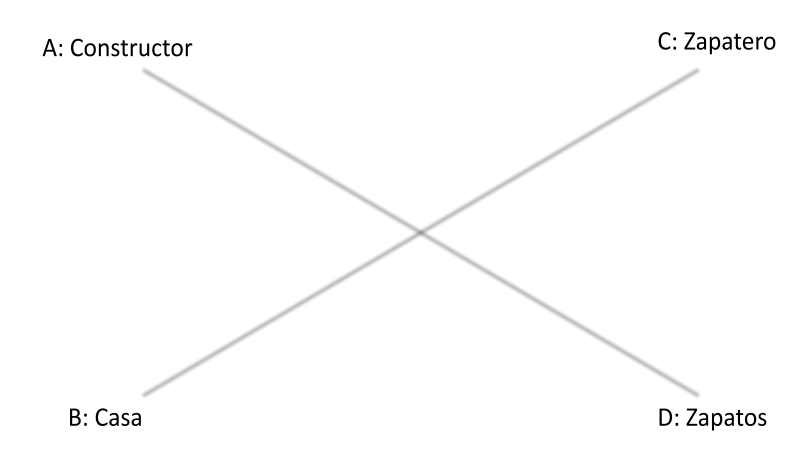
[259] Si A debe devolver a su vez el favor a B estaríamos ante una cadena infinita de favores.

digresión que desvía del tema principal. El intercambio de favores no parece un caso central de *justicia*. A puede invitar a B a ir al cine, y esperar que B le devuelva en el futuro la invitación (y tal vez que, en una tercera ocasión, lo invite a ir al teatro). Pero si B no devuelve la invitación, quizá sea apropiado decir que B es desagradecido, pero no injusto. En todo caso, se considera intuitivamente más grave un caso de injusticia en los intercambios propiamente comerciales.[260]

1133a5–19 *ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τ ὴν κατ᾽ ἀναλογίαν … διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγή. — "Pues bien, aquello que posibilita el intercambio proporcional ... por esta razón, todo lo que se intercambia debe ser —de algún modo— comparable"*

Para que el intercambio proporcional tenga lugar, es necesario, según Aristóteles, que se dé "la conjunción diagonal" (*hē kata diametron suzeuxis*). Con esta expresión Aristóteles indica simplemente que en un intercambio comercial, dados dos productores, A y B, y sus respectivos productos o mercancías, C y D, la reciprocidad consiste en la conjunción de A con D, y de B con C. De acuerdo con el ejemplo de Aristóteles, el intercambio entre un constructor y un zapatero consiste en que el primero toma del zapatero su producto (unos zapatos) y a su vez le da al zapatero el suyo (una casa). Este intercambio constituye una "conjunción diagonal" porque los términos que se unen pueden ser representados en un diagrama como términos opuestos en diagonal (en el momento anterior al intercambio):[261]

[260] Podemos decir tal vez que el favor es algo supererogatorio (meritorio pero no obligatorio).
[261] Este tipo de conjunción contrasta con la proporción de la justicia distributiva. Recordemos que en esta también había una conjunción de términos (*suzeuxis*). Pero allí se unían A con C y B con D.



La reciprocidad en los intercambios debe respetar, además, dos condiciones. La primera es trivial: los productos intercambiados deben ser de distinta naturaleza, lo que supone asimismo que los productores que intercambian deben ser distintos, ya que "de la unión de dos médicos no surge una comunidad, sino de la unión de un médico y un agricultor, y en general, de aquellos que son distintos y no iguales" (17–18). En otras palabras, el intercambio recíproco presupone la división del trabajo.

La segunda condición estriba en que los productos intercambiados tengan un valor equivalente. Esta condición no se cumple en todos los casos, ya que obviamente no todos los bienes y servicios tienen el mismo valor. Como lo expresa Aristóteles, "nada impide que el producto del uno sea mejor que el del otro". En este caso el valor de los diferentes productos debe ser igualado antes de que se intercambien. Por ejemplo, supóngase que un constructor y un carpintero quieren intercambiar sus productos (una casa y una cama). Puesto que una casa y una cama no tienen el mismo valor, en preciso encontrar una proporción que mida el valor respectivo de estos productos. Siguiendo a Aristóteles, supongamos que determinan que 1 casa = 5 camas.[262] Solo después de haber estipulado esta igualdad proporcional puede tener

[262] Cf. 1133b26–26

lugar el intercambio recíproco (*ean […] prōton ēi to kata tēn analogian ison, eita to antipeponthos genētai* 1133a10–11).

Ahora bien, ¿cómo se determina esta igualdad proporcional? En los términos de nuestro ejemplo, ¿cómo se llega a establecer que 1 casa = 5 camas?

1133a19– b10 *ἐφ᾽ ὅ τὸ νόμισμ᾽ ἐλήλυθε … δεῖ ἄρα τοῦτο ἰσασθῆναι. — "Para ello, se ha originado la moneda ... Es necesario, pues, que se dé una igualación."*

La igualdad entre dos productos de diferente valor se establece (i) mediante el dinero, pero en ultima instancia, en realidad, (ii) con arreglo a la necesidad.

(i) El dinero (*nomisma*) es una manera sencilla de medir el valor de *todos* los bienes, y por tanto, su valor relativo. Por ejemplo, si una casa vale 5 minas (500 dracmas), y una cama vale 1 mina (100 dracmas), entonces sabemos que el valor de una casa es cinco veces superior al de una cama. De esta forma, el dinero ejerce de patrón de medida que, como tal, hace conmensurable el valor de todos los bienes.

(ii) Ahora bien, en realidad, el dinero es una mera convención, cuyo papel es representar la necesidad (*chreia*).[263] Así, si una casa vale 5 minas y una cama solo 1, ello significa, en verdad, que la necesidad del carpintero por una casa es 5 veces mayor que la necesidad del constructor por una cama. Dicho con otras palabras, el valor de los bienes se mide por la necesidad que sienten por ellos los productores que intercambian.

Aristóteles expresa esta idea de una forma algo complicada. De modo implícito, sugiere la siguiente fórmula para la justicia recíproca: "como la necesidad del productor A por C es a la necesidad del productor B por D, así es el valor del bien D con respecto al bien C ". Sustituyendo las variables por valores concretos: "como la necesidad del agricultor por los zapatos es a la necesidad del zapatero por los alimentos del agricultor, así es el valor de estos alimentos con respecto al valor de los

[263] De hecho, según Aristóteles se llama dinero (*nomisma*) porque existe por convención o acuerdo (*nomōi*), no por naturaleza (*phusei*).

zapatos".[264] En suma, la comparación entre las necesidades de los productores (agricultor y zapatero) determina el valor de los bienes que necesitan (zapatos y alimentos).

Aristóteles subraya la importancia del concepto de necesidad como condición *sine qua non* del intercambio. La necesidad une a los que intercambian. Prueba de ello es que si ninguna de las partes siente necesidad por el producto del otro, o solo una de ellas, el intercambio no tendrá lugar, como tampoco no lo habrá si existe necesidad recíproca, pero no la misma. Por ejemplo, puede que el carpintero necesite una casa, pero el constructor no necesite una cama, o no la necesite en igual medida. En este caso, la necesidad mutua debe igualarse (*dei isasthēnai*), porque de lo contrario una de las partes saldría ganando (pongamos por caso, el carpintero) y otra perdiendo (el constructor).[265]

1133b10–28 *ὑπὲρ δὲ τῆς μελλούσης ἀλλαγῆς … ἢ ὅσου αἱ πέντε κλῖναι.* *— "Ahora bien, el dinero nos sirve como garantía para un intercambio futuro ... o bien por el dinero equivalente a cinco camas".*

Aristóteles insiste, por último, en el dinero como facilitador del intercambio. Muy especialmente, el dinero posibilita que un intercambio pueda, por decirlo así, alargarse en el tiempo. De hecho, según Aristóteles habría surgido originariamente para permitir un intercambio en que las necesidades *no coinciden en el tiempo*. Por ejemplo, supongamos un agricultor necesita *ahora* una cama, pero el carpintero no tiene necesidad de un saco de trigo, aunque puede prever que la tendrá en un futuro. El dinero funciona en este caso como una garantía (*enguētēs*) para el carpintero de que, si le da ahora una cama al agricultor, en el futuro, este le dará el saco de trigo. El

[264] Así interpreto 1132a32–33: "tal que, como el agricultor es con respecto al zapatero, así sea el producto del zapatero con respecto al del agricultor" [*hōste hoper geōrgos pros skutotomon, to ergon to tou skutotomou pros to tou geōrgou*]

[265] Aristóteles lo expresa diciendo que una de las dos partes tendrá "ambos excesos" [*amphoteras … tas huperoxas*]. Esta observación algo oscura ha generado interpretaciones muy distintas. A mi juicio, un primer exceso podría referirse al valor de los bienes (el valor de los bienes con que se queda una de las partes tiene más valor que los bienes de la otra) mientras que el otro se referiria al exceso propio de la injusticia (tener más de lo que a uno corresponde).

dinero, en una palabra, es como una promesa (fianza) de que una necesidad futura será satisfecha.[266]

[266] Según la hipótesis de Aristóteles, antes de que los productos se intercambiaran por dinero, ya existía el simple intercambio de mercancías (trueque). Cf. la afirmación: "que el intercambio tenía lugar de esta manera antes de que existiera el dinero es evidente; pues no hay ninguna diferencia entre intercambiar cinco camas por una casa, o por el dinero equivalente a cinco camas" (1133b26–28).

1.9. EN V 9. Recapitulación de los resultados de la investigación

En este último capítulo (1133b29–1134a16),[267] Aristóteles recapitula los resultados de la investigación sobre la justicia. Las preguntas formuladas en el primer capítulo recibe aquí su respuesta. Estas preguntas, recordemos, eran:

(1) ¿con qué clase de acciones tienen que ver la justicia y la injusticia?
(2) ¿qué tipo de término medio representa la virtud de la justicia?
(3) ¿entre qué extremos es lo justo un término medio?

La respuesta que Aristóteles da a (1) es que la acción justa constituye un término medio entre el cometer injusticia y el padecer injusticia (*adikein / adikeisthai* 1133b30–31). En concreto, dicha acción tiene que ver con la distribución de acuerdo con la igualdad proporcional (1134a5–6). En cambio, la acción propia de la injusticia ver con tener más y tener menos (*to pleon echein* / *to elatton echein*), es decir, en todo caso, con una cantidad contraria a la igualdad proporcional (1134a8). Por su parte, la respuesta a (2) es compleja. La justicia no es un término medio *en el mismo sentido* que las otras virtudes, sino tan solo en la medida en que se refiere a una cantidad intermedia (*hoti mesou estin*, 1133b33). Con esta formulación, Aristóteles sugiere, sin hacerlo explícito, que la justicia no se halla entre *dos* vicios opuestos, sino que, al contrario, solo se enfrenta a *un* vicio opuesto, la injusticia.[268] La tercera pregunta (3), por último, está ya respondida implícitamente: los extremos entre los que se ubica lo justo son el exceso y el defecto. El extremo por exceso es cometer injusticia, y consiste en tener más de lo que es "elegible" o "beneficioso" (*pleon tou hairetou / tou ōphelimou*). El extremo por defecto, en cambio, es el padecer una injusticia, y consiste en tener menos de lo elegible o perjudicial (*elatton tou hairetou* / *tou blaberou*).

---

[267] De la serie EN V 1–9, que hemos caracterizado más arriba como una investigación autocontenida.

[268] Ello es así porque padecer injusticia, *adikeisthai*, no es un vicio, porque de ser así, consistiría en "querer menos de lo que es bueno", algo imposible según Aristóteles. Cf. EN V 11.

Además de responder a estas preguntas, Aristóteles retoma también la definición provisional de la justicia ofrecida en el primer capítulo, pero reformulándola con mayor precisión. Esta definición era, recordemos, que "la justicia es una disposición que predispone tanto a *hacer* como a *querer* lo que es justo". Ahora, esta definición reaparece bajo la siguiente forma: "La justicia es aquella disposición de acuerdo con la cual se dice: que la persona justa es capaz de hacer de acuerdo con una *elección* lo que es justo, distribuyendo de manera igual según la proporción. Y la injusticia es lo contrario a esto". Esta definición es en términos generales satisfactoria como conclusión de la investigación. Sin embargo, llama la atención que solo menciona la justicia distributiva, omitiendo cualquier referencia a las restantes formas de justicia particular (correctiva, recíproca) y a la justicia legal.

1133b29–1134a1 *Τὶ μὲν οὖν τὸ ἄδικον καὶ τὶ τὸ δίκαιον, εἴρηται … ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων. — "Ya hemos dicho, pues, qué es lo injusto y qué lo justo ... mientras que la injusticia se refiere a los extremos".*

En este pasaje, Aristóteles extrae la conclusión principal de su investigación sobre la justicia. Dicha conclusión es que la acción justa (*dikaiopragia*) es un término medio entre los extremos opuestos de cometer injusticia o padecerla. Cometer injusticia constituye el extremo excesivo, y supone tener más (*pleon echein*). Padecer injusticia, en cambio, constituye el extremo defectivo contrario, y supone tener (*elatton echein*). Aunque Aristóteles no lo hace explícito, se entiende que la acción justa, en tanto que término medio, supone tener una parte igual (*ison echein*).

En resumen:

EXCESO	TÉRMINO MEDIO	DEFECTO
Cometer injusticia	Acción justa	Padecer injusticia
Tener más	Tener una parte igual	Tener menos

Esta conclusión de la investigación es consistente con la discusión de las distintas formas de justicia particular, esto es, la justicia distributiva, la justicia correctiva, y la justicia recíproca. Cada una de ellas ya ha sido definida como un término medio. La justicia distributiva constituye un término medio entre recibir una cantidad excesiva

de un bien (cometer injusticia)[269] o una cantidad insuficiente con respecto al mérito propio (sufrir injusticia). Por su parte, la justicia correctiva radica también en un término medio: entre el exceso de "ganar", tomando una parte del bien de otra persona (cometer injusticia), y el defecto de "perder", sufriendo un daño (padecer la injusticia). Lo mismo ocurre con la justicia recíproca: esta expresa un término medio en los intercambios, a saber, entre el exceso de intercambiar un bien por otro de valor superior (cometer injusticia) o el defecto de intercambiarlo por otro de valor inferior (padecer injusticia).[270]

Sin embargo, la conclusión de que la justicia supone se revela enseguida como problemática. A renglón seguido de caracterizar a la *dikaiopragia* como término medio, Aristóteles afirma que la justicia es un término medio "pero no de la misma manera que las restantes virtudes" (*ou ton auton de tropon tais allais aretais*, 1133b32–33).

Sin que Aristóteles lo haga del todo explícito, la diferencia de la justicia con las otras virtudes es que, así como estas constituyen un término medio entre *dos* vicios opuestos,[271] la justicia no se ajusta a este patrón. Su extremo defectivo —el sufrir una injusticia (*adikeisthai*)—, no es en realidad un *vicio*. No existe la disposición ética de *sufrir* una injusticia, o sea, el hábito de carácter consistente en querer tener menos de lo que a uno corresponde. Existen razones sistemáticas en que Aristóteles apoya esta tesis. Según Aristóteles, la virtud y el vicio presuponen una elección (*proairesis*). Ahora bien, nadie elige padecer injusticia. De hecho, siempre se sufre injusticia involuntariamente. Por tanto, no existe un vicio consistente en padecer injusticia, y, en consecuencia, la justicia solo se opone a *un* vicio, la injusticia en el sentido de querer más. En una palabra, en el caso de la virtud ética de la justicia, estamos delante de un simple par de opuestos (vicio / virtud), en lugar de la tríada propia de las restantes virtudes éticas (vicio / virtud / vicio).

Este hecho constituye un cierto fracaso de la teoría de la virtud ética como término medio. Pese a ello, Aristóteles sigue manteniendo que dicha doctrina puede

---

[269] Es posible recibir, involuntariamente, una cantidad mayor: en este caso, la responsabilidad de la injusticia recae sobre el que reparte, no sobre el que recibe (cf. 1136b28–29)

[270] Esta no es la conclusión explícita de Aristóteles, pero se deduce de su definición de la justicia recíproca como "igualdad proporcional".

[271] Cf. la definición de la virtud ética como término medio entre dos vicios (*mesotēs de duo kakiōn*) en EN II. 6.

aplicarse a la justicia, aunque sea en un sentido diferente. La justicia es un término medio, si no entre dos vicios, al menos en el sentido de que tiene que ver con la elección de una cantidad intermedia entre dos cantidades extremas, "tener más" y "tener menos".

Como veremos, no todos los intérpretes valoran de igual modo esta argumentación de Aristóteles. Para algunos, Aristóteles hace malabarismo verbal.[272] Otros consideran que la argumentación de Aristóteles es por completo deficiente, y ello convierte directamente el concepto de justicia aristotélica en un fracaso.[273]

1134a1–13 *καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος … τὸ δὲ μεῖζον τὸ ἀδικεῖν. — "Y la justicia es también aquella disposición de acuerdo con la cual … mientras que la parte mayor significa cometerla".*

En este pasaje Aristóteles reformula la definición provisional que en el primer capítulo servía como punto de partida —aproximado— de la investigación sobre la justicia. Según esta definición provisional, recordemos, la justicia era una disposición en virtud de la cual (i) los hombres son capaces de actuar conforme a lo justo y (ii) quieren o desean lo que es justo. Ahora, en cambio, la justicia es presentada como aquella cualidad en virtud de la cual una persona hace lo que es justo "de acuerdo con una elección" (*kata proairesin*). Así, el concepto algo vago de "querer" lo que es justo (*boulesthai ta dikaia*) es sustituido por la expresión más precisa o exacta de "actuar deliberadamente". Teniendo en cuenta la distinción de principio que realiza Aristóteles entre voluntariedad y elección (los animales, por ejemplo, actúan voluntariamente, pero no de acuerdo con una elección) esta precisión terminológica resulta relevante en el estudio de la justicia.[274]

---

[272] Al menos los que son conscientes de ella. MacIntyre pasa por alto este hecho en *After Virtue*, al afirmar: "…courage lies between rashness and timidity, justice between doing injustice and suffering injustice, liberality between prodigality and meanness. For each virtue therefore there are two corresponding vices" (cf. MacIntyre, 1984: 154). No parece que MacIntyre sea consciente de que la justicia, precisamente, *no* es un término medio entre dos vicios.

[273] Ross (1923), Grocio (1623), Kelsen (1953), Williams (1981c).

[274] La distinción se encuentra en EN III. 4.

Pero la diferencia más importante de la definición final de justicia, con respecto de la inicial, es la mención expresa de la justicia distributiva. La justicia consiste en distribuir de acuerdo con la igualdad proporcional (1134a2–6). Y asimismo, la injusticia representa la disposición a distribuir contrariamente a lo proporcional (*para to analogon* 1134a8).

En esta definición final de la justicia llama la atención, en cualquier caso, la omisión de las restantes formas de justicia. Aristóteles ha tratado durante su investigación diversas formas de justicia particular —esto es, justicia como igualdad— pero aquí solo menciona una de ellas. De aquí no se puede inferir, sin embargo, que esta sea la única forma de justicia en la que Aristóteles está interesado desde un punto de vista sistemático.

1134a12–16 *περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας … ὁμοίως δὲ καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καθόλου. — "Acerca de la justicia y de la injusticia, pues ... y del mismo modo acerca de lo justo e injusto en el sentido general".*

En estas últimas líneas, Aristóteles da por concluida la investigación sobre la justicia y la injusticia. Afirma por un lado que ya ha dicho cuál es la naturaleza de la justicia e injusticia, y asimismo, cuál es la naturaleza de lo justo y lo injusto en general (*peri dikaiou kai adikou katholou*). Con esta última expresión, Aristóteles podría referirse a la justicia en el sentido general, es decir, a la justicia en el sentido de la legalidad. Así, el capítulo final incluiría no solo una referencia a la justicia particular distributiva, sino también a la justicia como respeto a la ley, en tanto que virtud total (*holē aretē* = *dikaion katholou*) Sin embargo, de acuerdo con la mayoría de comentadores, seguramente la expresión significa solamente algo tan vago como "hemos hablado en general sobre lo que es justo injusto".

2– OTROS ASPECTOS Y TEMAS DE LA JUSTICIA EN *EN V*

2.1. ¿Es posible ser tratado de manera injusta voluntariamente?

Aristóteles se plantea la posibilidad de sufrir injusticia voluntariamente. Esta posibilidad es ilustrada mediante un ejemplo extremo, tomado de unas líneas de una tragedia de Eurípides. En ellas, un personaje que matado su madre se pregunta si su madre murió voluntariamente o no (*hekousan* / *ouch hekousan*). Para decidir si este ejemplo y otros similares son posibles, hay que discutir en términos generales si existe o no el fenómeno de sufrir injusticia involuntariamente. Según Aristóteles, hay tres posibilidades: o bien (1) sufrir injusticia es siempre involuntario, o bien (2) siempre es voluntario, o bien (3) sufrir la injusticia en algunas ocasiones es voluntario, en otras involuntario.

La posibilidad (2) es descartable de antemano. Obviamente, sería absurdo considerar que las personas que sufren injusticia la sufren *siempre* de modo voluntario (una especie de masoquismo de la injusticia). Aristóteles, más bien, se decide por afirmar (1), es decir, por negar que exista ningún caso en que se sufra injusticia voluntariamente. Ello implica rechazar, como aparente, cualquier ejemplo que sugiera (3), es decir, que, como mínimo en *algunos* casos, es posible sufrir injusticia voluntariamente.

La principal dificultad estriba en el fenómeno de la falta de autocontrol o “incontinencia” (*akrasia*). Pues esta persona, a causa de su falta de control —porque no obedece a su razón, sino a sus pasiones— sufre perjuicios voluntariamente. Y estos perjuicios los puede recibir o bien de sí mismo, o bien por medio de otra persona:

> Pero si el cometer una injusticia simplemente consiste en hacer daño a alguien de modo voluntario (y de modo voluntario significa sabiendo a quién, con qué y cómo se hace el daño), entonces el hombre que carece de autocontrol, dado que se daña a sí mismo voluntariamente, padecería injusticia de modo voluntario; y así mismo, también sería posible que uno cometiese injusticia para consigo mismo. […]. Además: alguno, a causa de su falta de autocontrol,

> podría dejarse hacer daño por otro voluntariamente, de modo que sería posible ser tratado con injusticia voluntariamente. (1136a31–b3)

Sin embargo, para Aristóteles estos casos están mal planteados. En particular, la definición de cometer injusticia que está en su base es incorrecta. Cometer una injusticia (*to adikein*) no consiste meramente en causar un daño a alguien, sino en causar daño "contra su deseo deliberado" (*para tēn ekeinou boulēsin*). Y nadie desea *deliberadamente* sufrir injusticia, por mucho que acepte voluntariamente sufrir un daño. Una prueba de ello es precisamente la persona que carece de autocontrol. Esta es una persona internamente dividida. Pese a que sabe qué acción es la correcta y su voluntad la desea, tiene impulsos contrarios que lo llevan a actuar mal. Por ejemplo, sabe que sufrir una injusticia no es correcto, y tampoco lo desea, pero finalmente sucumbe a sus pasiones y hace lo que no cree que debe hacer (sufrir una injusticia)

La tesis de que la persona sin autocontrol actúa contra su deseo deliberado (*boulēsis*), pues, es decisiva para rechazar la posibilidad de sufrir una injusticia voluntariamente. Ello descarta casos extremos como el de Eurípides (la madre que acepta voluntariamente la injusticia de morir a manos de su hijo) o casos menos dramáticos, pero igualmente aparentes, como el de individuos desmedidamente liberales o desprendidas (como Diómedes, que cambia oro por bronce), que se causan a sí mismo un daño. Pero en este caso no hay injusticia, porque este desprendimiento es voluntario. En cambio, sufrir injusticia *nunca* es voluntario.

2.2. ¿Es posible cometer injusticia contra uno mismo?

Si no es posible ser tratado de manera injusta voluntariamente, entonces tampoco es posible, *a fortiori*, cometer injusticia contra uno mismo voluntariamente. Sin embargo, también en este caso hay contraejemplos. Uno de ellos es el del suicidio. Por un lado, la ley prohíbe el suicidio porque lo considera una injusticia. Por otro lado, la persona que comete suicidio lo hace voluntariamente. Luego podría argumentarse que el suicidio es una forma de injusticia voluntaria, cometida contra uno mismo.

Contra este posible razonamiento, Aristóteles interpreta el acto de suicidio como una injusticia no para consigo mismo, sino para con la ciudad:

> En cambio, el que llevado por la ira se suicida hace —voluntariamente y contra el buen juicio— precisamente aquello que no permite la ley. Pues, en efecto, comete una injusticia. Pero ¿contra quién? ¿Tal vez contra la ciudad, pero no contra sí mismo? [*ē tēn polin, hauton d'ou;*] Pues sufre la acción voluntariamente, pero, en cambio, nadie padece una injusticia de modo voluntario. Por ello la ciudad impone un castigo, y señala también al que se ha quitado a sí mismo la vida con una cierta deshonra, como si fuera alguien que comete una injusticia contra la ciudad [*hōs tēn polin adikounti*]. (1138a9–14)

En otras palabras, el individuo suicida, según Aristóteles, perjudica de algún modo el interés general, y este perjuicio ofrece al fin y al cabo la explicación el castigo póstumo que le impone la ciudad.[275] Dicho todavía de otra forma, el suicidio no es un caso de injusticia contra sí mismo, sino, más bien, un caso de "injusticia general" (esto es, injusticia como ilegalidad).

En el caso de la injusticia particular, está aún más claro que no existe la injusticia consigo mismo. ¿Es posible el robo contra las propiedades de uno mismo? ¿o el adulterio con la propia mujer? La sola formulación de estas preguntas ya sugiere algo cómicamente la absurdidad de esta posibilidad. (Aunque Aristóteles se esfuerza por producir un argumento adicional contra esta posibilidad: cometer una injusticia es anterior en el tiempo a padecerla. En cambio, quien se roba a sí mismo comete y sufre la injusticia simultáneamente, lo que es imposible.)

Aristóteles, en todo caso, aprovecha estos ejemplos algo disparatados para subrayar, implícitamente, que su concepción de la justicia se distingue de la de Platón. Para Platón, en la *República*, es posible tanto la injusticia como la injusticia para consigo mismo. En cambio, como Aristóteles enfatiza, la justicia y la injusticia presuponen siempre más de una persona (*aei en pleioisin anagkē to dikaion kai adikon*).

2.3. ¿Cuál es el peor de los males: sufrir injusticia, o cometerla?

Según una conocida doctrina defendida por Sócrates, cometer una injusticia es el mayor de los males. Comparado con este mal superlativo, ser víctima de una injusticia constituye un mal menor, por grave que sea la injusticia sufrida. La justificación dada por Sócrates a esta doctrina —tan radical y contraintuitiva, pero consecuente al fin y

[275] Para otros ejemplos de las actitudes de la sociedad ateniense ante el suicidio, ver Dover (1974: 168f.)

al cabo— es que cometer injusticia destruye el bien del alma, que es el máximo bien del agente. Sufrir una injusticia, en cambio, supone una pérdida en bienes que son inferiores, al menos en comparación con el bien propio del alma. De ahí que, de acuerdo con Sócrates, la injusticia debe evitarse siempre y en todos los casos.

Aristóteles, como Sócrates, da por supuesto también que es mejor sufrir una injusticia que cometerla. La justificación también es parecida a la dada por Sócrates. Según Aristóteles, ambas cosas, padecer y cometer una injusticia, son ciertamente algo malo, pero el cometer una injusticia es aún peor (*amphō gar phaula* […] *all' homōs cheiron to adikein*). La razón es que cometer injusticia implica una maldad, vicio o defecto en el agente, mientras que padecer injusticia, por el contrario, es completamente involuntario y, por lo tanto, no supone vicio alguno en el paciente. Ahora bien, dado que la maldad o vicio ético es un mal (y dado que la acción injusta implica un vicio en el agente, pero ninguna en el paciente) por consiguiente, cometer injusticia es un mal mayor que sufrir injusticia. Esta es la argumentación que encontramos implícitamente en EN V 15:

> Pero es evidente también que ambas cosas son malas, es decir, tanto el padecer una injusticia como el cometer una injusticia. Pues lo uno consiste en tener menos, lo otro en tener más de lo que es un término medio (como lo saludable en medicina, y la buena forma física en gimnasia). Pero aun así, es peor el cometer injusticia, puesto que el cometer injusticia es censurable y va acompañado de maldad […]; el padecer una injusticia, en cambio, no implica ni maldad ni injusticia. (1138a29–34)

En el fondo, la argumentación de Aristóteles en este pasaje depende de una premisa tácita que Aristóteles comparte con Sócrates. El mal relevante, inconmensurablemente mayor que cualquier otro tipo de bien, es el mal *moral*, es decir, un mal en el ámbito del vicio y la virtud éticas (donde el vicio es el mal, y la virtud es el bien). Bajo esta perspectiva, cometer una injusticia es peor que sufrirla ya que cometer una injusticia es un mal moral, mientras que padecer una injusticia no es un mal *moral* (sino un mal que debe ser categorizado de otra manera: un mal, por ejemplo, físico, material o corporal, o comoquiera que se le pueda llamar).

La diferencia o innovación de Aristóteles respecto a Sócrates, en todo caso, consiste en que Aristóteles elabora su razonamiento en términos de la doctrina del término medio. En tanto que mal moral, cometer una injusticia es una acción que se aleja del término medio por exceso, pues ser injusto es tener más (*pleon echein*). En

cambio, aunque el padecer injusticia se aleja del término medio en dirección al defecto, pues es tener menos (*elatton echein*), no significa en ningún caso un mal moral, ya que todo padecimiento de injusticia es involuntario.

La doctrina socrática según la cual cometer injusticia es, con diferencia, el mayor de los males (y es por tanto un mayor mal que padecer injusticia, de hecho un mayor mal que la muerte) siempre ha generado cierta mezcla de perplejidad y fascinación. La opinión convencional en este punto simplemente que cometer injusticia es algo moralmente reprobable, pero no necesariamente algo desventajoso o, incluso, el mayor de los males. Y cuando la alternativa a cometer injusticia es padecerla, y en el caso más extremo padecerla pagando incluso con la propia vida, parece contraintuitivo decir que este sacrificio este es el menor de los males. La opinión más común es que padecer una injusticia es para el agente un mayor mal que para el perpetrador de la injusticia es perpetrar la injusticia.

Aristóteles concede a la opinión convencional cierta plausibilidad, pero solo con la importante restricción o cualificación "accidentalmente". Es decir, solo accidentalmente puede padecer injusticia puede ser un mal mayor que cometerla. De acuerdo con este argumento, si alguien muere injustamente a manos de un bandido, entonces el bandido es el que padece un mal mayor, mientras que la víctima solo "accidentalmente" padece un mal mayor.

Este argumento, que descansa en un uso del término "accidental" (de por sí algo sospechoso) se presenta como una analogía con la medicina.

> En sí mismo, por consiguiente, el padecer injusticia es menos malo; sin embargo, nada impide que accidentalmente sea el mayor mal. Con todo, esto no es considerado relevante por la técnica: al contrario, esta llama a la pleuritis una enfermedad más grave que el esguince del pie, y ello aunque en alguna ocasión, y por accidente, pudiera darse el caso inverso (como por ejemplo ocurriría si alguien, debido a un esguince, tropezara, y a consecuencia de la caída fuera apresado o matado por los enemigos). (1138a28–b5)

Aquí parece obvio que Aristóteles sigue el mismo método, en parte, que Sócrates y Platón al hablar de la justicia como un bien. Este método consiste en contradecir o negar los numerosos contraejemplos a la tesis de que la justicia es un bien para el agente. *Aparentemente*, la justicia es en muchos casos un mal para el agente: el agente justo, debido a su justicia, padece innumerables males (desde males relativamente triviales hasta los más extremos, prisión o muerte). Pero *realmente*, incluso en estos

casos la justicia resulta un bien para el agente. Incluso en el caso en el que el agente justo muere. ¿Por qué? Sócrates diría que porque vivir bien es mejor que vivir a secas. Aristóteles ofrece una justificación en términos distintos pero que se parece esencialmente. Según Aristóteles, al actuar injustamente estamos buscando un exceso, y ello es una actividad del alma conforme al vicio. En términos algo más dramáticos, la justificación de una acción de sacrificio de la propia vida, como medio para evitar la injusticia, Aristóteles habla de la acción extremadamente noble. Al actuar de extremadamente manera noble, la persona que muere como consecuencia de su justicia obtiene, por así decir, una gran o enorme cantidad de lo que es noble. Esta cantidad es suficiente, aparentemente, para compensar la pérdida de la propia vida.

En definitiva, la justicia siempre tiene un beneficio en uno u otro sentido, aunque aparentemente haya multitud de contraejemplos que indican lo contrario.

III. ÉTICA NEOARISTOTÉLICA (1): ANSCOMBE CONTRA LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

Elizabeth Anscombe sometió a crítica el concepto moderno de "obligación moral" en su influyente artículo "Modern Moral Philosophy".[276] Según la crítica de Anscombe, este concepto es incoherente. De hecho, carece propiamente de contenido, y resulta, incluso, ininteligible. Como es lógico, un concepto así —incoherente, falto de significado, incomprensible (en definitiva, un *sinsentido*)— debería estar excluido del pensamiento ético. Por eso Anscombe recomendó en su artículo abandonarlo. En lugar de emplear el concepto moderno de obligación moral, la ética debería emplear otros conceptos —estos sí significantes e inteligibles— como, por ejemplo, el concepto de acción virtuosa, el concepto de virtud o excelencia, o, incluso, el concepto de florecer humano (*human flourishing*).[277] Ello, en parte, significaría volver a un modelo de ética inspirado en Aristóteles.

¿Por qué consideró Anscombe, en su crítica, que el concepto moderno de obligación moral es incoherente? La razón estribaría en que el concepto mismo de obligación moral, en general, no significa nada al margen de una cierta concepción *religiosa* de la ética. Concretamente, la idea de obligación moral tiene sentido en el contexto de la tradición ética hebreo-cristiana, porque tanto el cristianismo como el judaísmo creen en una Ley Divina, de la que, en último término, se deriva la obligación moral. Ahora bien, la filosofía moderna secular ya no cree en una Ley Divina, y por este motivo, la obligación moral, que antes se basaba en ella, pierde en la época moderna su base y su sentido. La noción de obligación moral, en suma, se vuelve *incoherente*, ya que es incoherente, según Anscombe, suponer —como los

[276] Anscombe (1958)

[277] Anscombe (1958: 40, 43–44)

filósofos morales modernos— la existencia de una obligación moral, pero no suponer que existe una Ley Divina que le sirve como fundamento o base.

La crítica de Anscombe, sin embargo, no se detuvo en señalar un defecto teórico del concepto moderno de obligación moral. Anscombe fue bastante más allá (y esta es quizá la razón por la que su crítica tuvo tanto éxito) al advertir de las consecuencias prácticas negativas que, en su opinión, habría tenido dicho concepto. En particular, el concepto moderno de obligación moral —debido precisamente a su incoherencia— habría sido empleado por ciertos filósofos para "permitir", o incluso "recomendar", acciones que con anterioridad se consideraban intrínsecamente injustas. En especial, este sería el caso de los filósofos consecuencialistas,[278] que defienden, ante todo, la "obligación moral" de maximizar cierto tipo de consecuencias, como el bienestar, el placer, el interés general, la felicidad del mayor número, etc. Dada esta fijación en las consecuencias, la obligación moral propuesta por el consecuencialismo no tiene en cuenta la naturaleza intrínseca de las acciones: es decir, *cualquier* acción es "moralmente obligatoria" si maximiza determinadas consecuencias. Por ejemplo, si bajo ciertas circunstancias excepcionales sacrificar la vida de una persona inocente maximiza el bienestar (pongamos por caso, salva la vida de un mayor número de personas), entonces existe la obligación moral, dadas las mencionadas circunstancias excepcionales, de sacrificar esta vida. Para Anscombe, sin embargo, este uso del concepto de obligación moral, susceptible de justificar una acción tan patentemente *injusta* como el sacrificio de un inocente, es inherentemente "corrupto".[279]

En definitiva, Anscombe plantea dos objeciones principales contra el concepto moderno de obligación moral. Este no es solo (i) un concepto incoherente, sino también, (ii), un concepto éticamente dañino, dado que es estrictamente incompatible con la justicia.[280]

En este capítulo, voy a analizar con cierto detalle estas objeciones y otros argumentos desarrollados en el artículo "Modern Moral Philosophy" (en adelante

---

[278] Anscombe (1958: 37)

[279] Anscombe (1958: 42)

[280] La crítica de Anscombe al concepto de obligación moral no está dirigida únicamente contra el consecuencialismo, sino también contra Kant (cf. Crisp & Slote, 1997: 1–2). Ahora bien, pese a que Anscombe indica que la obligación moral en Kant es incoherente —la idea de autolegislación es "absurda" (1958: 39)— no parece señalarla como igualmente perniciosa, o contraria a la justicia.

MMP), dado que la argumentación de Anscombe en dicho artículo ha sido extremadamente influyente en el desarrollo subsiguiente de la ética neoaristotélica. De hecho, casi todos los autores que defienden una ética de tipo neoaristotélica reconocen, en alguna medida, su deuda con la argumentación de Anscombe en MMP.[281]

El presente capítulo se divide en cuatro secciones. En la primera discuto las tres tesis presentadas por Anscombe en su artículo, así como su interrelación mutua (1– "Anscombe y las tres tesis de "Modern Moral Philosophy""). Después, me centro específicamente en la segunda tesis: la crítica de MMP al concepto moderno de obligación moral. Para ello, considero con especial atención las premisas históricas del argumento de Anscombe (2– "El concepto moderno de obligación moral"). En la tercera sección, analizo el fuerte contraste que Anscombe percibe entre la filosofía moral moderna y Aristóteles, y que la lleva en último término a proponer un retorno a una ética inspirada en Aristóteles, en que los conceptos centrales serían la virtud humana (incluyendo la justicia) y el *human flourishing*, es decir, la *eudaimonia* (3– "El retorno a Aristóteles"). Por último, planteo objeciones sistemáticas e históricas contra la argumentación de Anscombe. Con ello espero arrojar algunas dudas, indirectamente, sobre el programa de la ética neoaristotélica en su conjunto, en la medida, al menos, en que este se basa en ideas y argumentos que derivan de Anscombe (4– "Objeciones a la argumentación de Anscombe").

1- ANSCOMBE Y LAS TRES TESIS DE "MODERN MORAL PHILOSOPHY"

Anscombe presentó tres tesis en su artículo MMP. Solo una de ellas —la segunda— concierne la noción de obligación moral. Pero para entender mejor esta y su contexto, es preciso tener en cuenta las otras dos y, además, la relación que existe entre ellas.

281 Cf. MacIntyre (1984: 53), Foot (1972: 169, n. 4), Slote (1992), Hursthouse (1999), Williams (1985).

Las tres tesis son formuladas brevemente por Anscombe en el primer párrafo de MMP:

> I will begin by stating three theses which I present in this paper. The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. The second is that the concepts of obligation, and duty —*moral* obligation and *moral* duty, that is to say— and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of "ought", ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier concept of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it. My third thesis is that the differences between the well-known English writers on moral philosophy since Sidgwick to the present day are of little importance. (MMP: 26)

Teniendo en cuenta la argumentación subsiguiente de MMP, podemos distinguir mejor las tres tesis denominándolas de la siguiente manera:[282]

1. *tesis sobre la inutilidad (de la filosofía moral contemporánea)*;
2. *tesis sobre la incoherencia (del moderno concepto de obligación moral)*;
3. *tesis sobre la trivialidad (de la filosofía consecuencialista)*

A continuación, analizaré cada una de estas tesis por separado; más adelante, consideraré qué posible relación existe entre ellas.

1.1. La primera tesis: inutilidad de la filosofía moral contemporánea

La primera tesis de MMP reza así:

> The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. (MMP: 26)

Estas líneas suponen un diagnóstico severo sobre la ética del momento en que Anscombe escribe su artículo (1958). Su diagnóstico, en una palabra, consiste en que dicha ética es inútil. La razón de esta supuesta inutilidad, presumiblemente, radica en

[282] Me baso en parte en las caracterizaciones de Crisp (2004: 76)

que la ética del momento no está basada en una "filosofía de la psicología adecuada". Al menos es lo que, tras ofrecer su diagnóstico, sugiere la prescripción de Anscombe: hay que dejar a un lado la filosofía moral, y no retomarla hasta que se disponga de la citada "filosofía de la psicología".

Tanto el diagnóstico como la prescripción de Anscombe obligan a examinar las dos cuestiones siguientes: (1) ¿a qué se refiere Anscombe cuando habla de la "filosofía moral del "momento presente"?, y (2) ¿qué entiende Anscombe por "filosofía de la psicología adecuada"?

(1) Por un lado, existe un cierto consenso entre los intérpretes de MMP en que Anscombe se refiere, con su primera tesis, específicamente a la filosofía moral en boga por aquel entonces en el ámbito académico británico. Simplificando, este sería el tipo de filosofía moral impartida en aquel momento en las universidades de Oxford y Cambridge. Esta ética académica, centrada principalmente en el análisis del lenguaje moral, sería a su vez el resultado de una tradición desarrollada, de manera aproximada, entre el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX. Algo arbitrariamente, podemos suponer que dicho período se inicia con Henry Sidgwick y su libro *The Methods of Ethics* (1874), pasa por hitos tan importantes como George Moore y su libro *Principia Ethica* (1903), y culmina con la publicación de *The Language of Morals* de Richard Hare (1952).[283]

Según Anscombe, una característica común de la filosofía moral académica de este período es su "consecuencialismo".[284] Dicha característica, percibida por Anscombe como algo completamente negativo (como veremos al discutir la tercera tesis), consiste en considerar como acción correcta aquella que produce las mejores consecuencias:

> In Moore and subsequent academic moralists of England we find it taken to be pretty obvious that "the right action" means the one which produces the best possible consequences […]. (MMP: 34)

[283] El tono despectivo con que Anscombe se refiere a estos autores sugiere que los considera parte de una especie de *establishment* académico. Para una mayor contextualización, véase Chapell (2013: 152–54)

[284] El mismo término "consecuencialismo" es una acuñación de Anscombe, según el *Penguin Dictionary of Philosophy* (Mautner, 2005: s. v.)

Sin embargo, la ética del presente no es inútil por ser consecuencialista.[285] Más bien sucede al revés: el consecuencialismo es un resultado de la inutilidad de la filosofía de la psicología. ¿En qué consiste, pues, una filosofía de la psicología?, y ¿qué la hace adecuada o inadecuada?

(2) Anscombe entiende por filosofía de la psicología, como queda claro más adelante en MMP, una investigación de ciertos conceptos relacionados con el alma humana . Entre ellos, tal vez los conceptos más básicos sean los de *acción*, *intención*, *placer*, y *deseo.*[286] Pero otros conceptos, si no tan básicos sí quizás más importantes —al menos en lo que respecta a la ética— también entran en esta lista: especialmente, el concepto de virtud, y con él, el concepto de florecer humano ("*human flourishing*"), que es como Anscombe se refiere a lo que podríamos llamar *eudaimonia* o felicidad. En todo caso, el denominador común de todos estos conceptos es que presuponen —o constituyen directamente— un estado del alma o psique humana. De ahí la expresión "filosofía de la psicología" (MMP: 40, 43–44).[287]

A la vista de esta definición de "filosofía de la psicología", es posible entender mejor la primera tesis de MMP. Anscombe considera que la filosofía moral del momento es inútil porque no dispone de una comprensión adecuada de conceptos básicos tales como acción, placer, deseo o volición, intención, virtud, o florecer humano (felicidad). La lectura de ciertos pasajes de MMP corrobora sin duda esta interpretación. Por ejemplo, según Anscombe los utilitaristas defienden una ética inservible porque definen de manera errónea el concepto de placer (MMP. 27–28). Asimismo, los consecuencialistas definen el concepto de intención de manera incorrecta, en particular Henry Sidgwick (MMP: 36). Pero siendo graves, los dos

---

[285] Si acaso, el consecuencialismo es responsable de la *corrupción* de la filosofía moral presente. Aunque Anscombe —con intención sarcástica— afirma en otra ocasión que la "filosofía moral de Oxford" (o sea, la filosofía consecuencialista) no corrompe, porque los tiempos modernos son ya de por sí corrompidos (1957a: 167).

[286] Traduzco *wanting* por "deseo", aunque tal vez sería más exacto traducir por "volición".

[287] Otros conceptos que Anscombe no menciona —pero que, probablemente, formarían parte de una filosofía de la psicología— son los conceptos de voluntariedad e involuntariedad, el concepto de elección, o conceptos que describen la relación de la voluntad con las emociones (debilidad de la voluntad, auto-control). En suma, la tipología de problemas que Aristóteles discute en EN III y VIII. Por otra parte, como apunta O'Neill (2004), la expresión que emplea Anscombe para agrupar estos conceptos —"filosofía de la psicología"— no se ha impuesto, y en su lugar se habla de "filosofía de la acción" o "psicología moral".

errores mencionados son tal vez menos fundamentales que los que conciernen a los conceptos de virtud, acción y florecer humano (= *eudaimonia*). En mi opinión, esta crítica puede apreciarse en los dos siguientes pasajes. El primero (a) está centrado en los conceptos de acción y de virtud; el segundo (b), en los de virtud y florecer humano:

> [a] In present-day philosophy an explanation is required how an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one; to give such an explanation belongs to ethics; but it cannot even be begun until we are equipped with a sound philosophy of psychology. For the proof that an unjust man is a bad man would require a positive account of justice as a "virtue". This part of the subject matter of ethics is, however, completely closed to us until we have an account of that type of characteristic a virtue is —a problem, not of ethics, but of conceptual analysis— and how it relates to the action in which it is instanced […] (MMP: 29–30)

Y más adelante:

> [*b*] One man —a philosopher— may say that since justice is a virtue […] a man needs, or ought to perform, only virtuous actions. […] That is roughly how Plato and Aristotle talk; but it can be seen that philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned, which needs to be filled by an account of human nature, human action, the type of characteristic a virtue is, and above all of human "flourishing". (MMP: 43–44)

Estos pasajes (sobre todo el pasaje [a]) ponen de relieve que Anscombe concibe la filosofía de la psicología como una rama de la filosofía cuyo método es el "análisis conceptual", es decir, el análisis de conceptos desde un punto de vista, por así decir, lógico-semántico.[288] En MMP encontramos interesantes aplicaciones de este método. Sin embargo, si queremos ver una filosofía de la psicología más desarrollada o sistemática (y sobre todo más constructiva) tendríamos que acudir a su conocida obra *Intention*.[289] La intención de MMP, en comparación, es fundamentalmente negativa, y se dirige más bien contra uno de los conceptos que, a su juicio, no puede ser justificado por ninguna filosofía de la psicología digna de este nombre: el concepto *moderno* de obligación moral.

Con ello, podemos pasar ahora a la segunda tesis de MMP.

---

[288] Entiendo esta expresión en el sentido de Tugendhat & Wolf (1983)

[289] Anscombe (1957b)

1.2. La segunda tesis: la incoherencia del concepto moderno de obligación moral

La segunda tesis de Anscombe es:

> […] that the concepts of obligation, and duty —*moral* obligation and *moral* duty, that is to say— and of what is *morally* right and wrong, and of the *moral* sense of "ought", ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier concept of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it. (MMP: 26)

De acuerdo con esta tesis —a la que hemos llamado de la "incoherencia", por razones que veremos en un momento— es preciso desechar el concepto de obligación.[290] Pero, nótese bien, no cualquier forma de obligación: solamente aquella que posee un sentido "moral". Este abandono es necesario por al menos dos razones interrelacionadas: (i) la "obligación moral" es un vestigio derivado de una *concepción de la ética anterior a la actual* y (ii) fuera de esta concepción de la ética anterior, la "obligación moral" resulta *dañina*.

Como se puede observar, la segunda tesis depende de manera central de la noción "concepción de la ética anterior a la actual" (*earlier conception of ethics*). La obligación moral no solo es un vestigio, o reliquia, que deriva de esta concepción antigua de la ética, sino que resulta perniciosa al margen de ella. Pero ¿en qué consiste exactamente esta concepción? Como veremos más adelante con mayor detalle, Anscombe se refiere con esta expresión a la ética hebreo-cristiana, esto es, a la ética defendida en concreto por las tradiciones religiosas del judaísmo y del cristianismo. Esta ética, según Anscombe, se define básicamente por la creencia en una Ley Divina que impone obligaciones. Pues, en efecto, tanto judíos como cristianos conciben a Dios como un Legislador, cuya legislación establece o crea ciertas obligaciones, como llevar a cabo ciertas acciones, por ejemplo, o abstenerse

[290] En lo que sigue, concentro mi análisis en la expresión "obligación moral". Pero todo lo que se dice acerca de este concepto es aplicable al resto de expresiones mencionadas por Anscombe (la "familia" de la obligación moral: "deber moral" [*moral duty*]; "lo moralmente correcto e incorrecto" [*morally right and wrong*], así como la expresión "*ought*" en su sentido moral, por ejemplo en la expresión "*you ought not to lie*" ["no deberías mentir"]).

completamente de otras.[291] Esta ética fue predominante en Occidente durante siglos. Sin embargo, según Anscombe desapareció casi por completo en el mundo moderno.[292] Pese a ello, y por alguna razón que cabe aclarar, la noción de "obligación", vinculada a la creencia en una Ley Divina, logró sobrevivir a esta desaparición bajo la forma moderna de "obligación moral". Anscombe, claramente, no encuentra lógica esta supervivencia, ya que implica una incoherencia: creer en una obligación, pero no creer en la Ley Divina de la que en último término deriva. Por eso es preciso descartar el concepto de "obligación moral". Si la "ética anterior" fue abandonada, por coherencia habría que abandonar también el concepto de obligación.

Por otra parte, la segunda tesis también subraya que el concepto de obligación, al margen de la ética anterior (la ética hebreo-cristiana), resulta "dañino". Si bien esta afirmación resulta a primera vista poco plausible (¿por qué razón el concepto de obligación moral, fuera del marco de la creencia en una Ley Divina, habría de tener consecuencias negativas?), Anscombe la intenta hacer verosímil de la siguiente manera. Aunque el concepto de obligación pierde todo sentido real una vez desaparece la creencia en una Ley Divina, dicho concepto, dado su origen religioso, sigue conservando una fuerte carga emotiva. Esta carga es capaz de provocar en los individuos —al escuchar el concepto de obligación— potentes reacciones psicológicas, de índole casi mágica. Estas reacciones son lo que, en definitiva, convierten a la noción de "obligación moral" en algo dañino. Pues tales reacciones pueden ser aprovechadas por filósofos morales poco escrupulosos —especialmente, según Anscombe, los filósofos "consecuencialistas"— para recomendar o justificar acciones horribles. Para ello, basta presentar estas acciones como una "obligación

[291] Como veremos más adelante, Anscombe considera una breve lista de las acciones absolutamente prohibidas por la ética hebreo-cristiana: "el sacrificio de inocentes" (*to kill the innocent*), el castigo por persona interpuesta (*vicarious punishment*), la "sodomía", la traición, la idolatría, el adulterio, y hacer una falsa profesión de fe. (Anscombe, 1958: 35)

[292] De ahí la constatación de que la concepción de la ética anterior "no sobrevive generalmente en la actualidad" ("*no longer generally survives*"). El adverbio "generalmente" indica que hay excepciones: en apariencia, la "ética católica" y "la ética judía". La "ética protestante" no está incluida entre las excepciones, ya que los protestantes serían —en opinión de Anscombe— los responsables del fin de la ética hebreo-cristiana. De hecho, el acontecimiento histórico responsable del abandono general de la creencia en la Ley Divina habría sido la Reforma protestante (Anscombe, 1959: 31). Basándome en Pigden (1988), en la siguiente sección expreso algunas dudas con respecto a esta explicación histórica.

moral", para evocar así las fuertes emociones inherentes a este concepto antes religioso.

Pasemos ahora a la tercera tesis, que insiste de modo especial en el carácter supuestamente nocivo de la filosofía consecuencialista.

1.3. La tercera tesis: la trivialidad de la diferencia entre filósofos consecuencialistas

Finalmente, la tercera tesis es:

> […] that the differences between the well-known English writers on moral philosophy since Sidgwick to the present day are of little importance. (MMP: 26)

En pocas palabra, las diferencias entre los filósofos morales ingleses más reputados desde Henry Sidgwick (1838–1900) hasta la fecha de publicación de MMP (1958) son insignificantes en comparación con aquello que, según Anscombe, los une: su punto de vista consecuencialista. Así, puede que las diferencias entre los filósofos posteriores a Sidgwick —entre George Moore y David Ross, por ejemplo, o entre estos dos y Richard Hare— sean, en algún sentido, considerables, incluso irreconciliables. Pero en el aspecto más relevante, según Anscombe, dichos filósofos morales son muy parecidos: todos ellos conceden un lugar privilegiado a la noción de *consecuencia* de la acción, en detrimento del valor intrínseco de las acciones (especialmente, en perjuicio del valor de las *intenciones* de la acción). Donde este punto de vista común se manifiesta de manera más radical, según Anscombe, es en el hecho de que todos estos filósofos morales contradicen la ética hebreo-cristiana:

> The overall similarity is made clear if you consider that everyone of the best known English academic moral philosophers has put out a philosophy according to which, e.g., it is not possible to hold that it cannot be right to kill the innocent as a means to any end whatsoever and that someone who thinks otherwise is in error. […] Now this is a significant thing: for it means that all these philosophies are quite incompatible with the Hebrew-Christian ethic. (MMP: 35)

En efecto, según Anscombe, la ética inherente tanto al judaísmo como al cristianismo se caracteriza por considerar determinado tipo de acciones *intrínsecamente* injustas, es decir, injustas *en sí mismas*, independientemente de sus consecuencias. Por

ejemplo, dicha ética considera que la condena judicial de una persona inocente es —siempre y en todos los casos— una acción injusta; de suerte que, incluso si en circunstancias excepcionales la condena de un inocente produjese consecuencias óptimas (o evitara consecuencias catastróficas), ello no justificaría en modo alguno su condena. En cambio, según Anscombe, ninguno de los filósofos morales ingleses "desde Sidgwick" excluye que, bajo determinadas circunstancias, condenar a una persona inocente sea moralmente *permisible*, cuando no, de modo directo, una acción *moralmente obligatoria*.[293]

En definitiva: la diferencia entre los filósofos subsiguientes a Sidgwick es, en lo esencial, mínima o trivial, si se advierte que su característica común más relevante es el consecuencialismo, y con él, una incompatibilidad radical con respecto a la ética hebreo-cristiana.

Pasemos a considerar ahora la relación entre las tres tesis.

1.4. La relación entre las tres tesis

¿Cómo hay que entender la relación entre las tres tesis de MMP? Vamos a intentar establecer esta relación con la ayuda de varias interpretaciones que existen en la literatura.[294] Para hacer más económica la discusión, voy a denominarlas T1 (="tesis de la inutilidad"), T2 (="tesis de la incoherencia") y T3 (="tesis de la trivialidad").

Relación entre T1 y T2. En primer lugar, parece que la "tesis de la inutilidad". se apoya en la "tesis de la incoherencia". Pues la crítica de la noción de obligación moral pretende hacer plausible la tesis según la cuál es inútil hacer filosofía moral. Así, si se reconoce que el concepto central de la ética moderna es incoherente, o mejor, un sinsentido, la única alternativa sensata es dejar a un lado la ética, al menos hasta que se haya elaborado una "filosofía de la psicología adecuada", que devuelva coherencia al concepto de obligación.

---

[293] Más adelante discutiremos con más detalle la importancia del concepto de acción intrínsecamente injusta en Anscombe (cf. III.3.2). En cuanto al ejemplo de Anscombe —la condena de una persona inocente— cabe resaltar que es usado con frecuencia para mostrar la supuesta incompatibilidad entre la justicia y el consecuencialismo (cf. McCloskey, 1957: 468–69).

[294] Véase Crisp (2004); Pigden (1988); Diamond (1988); O'Neill (2004); Irwin (2006).

Relación entre T1 y T3. La relación de la "tesis de la inutilidad" con la tesis de "la trivialidad", por su parte, puede explicarse de la siguiente forma. La trivialidad de las diferencias entre filósofos consecuencialistas, es decir, su común consecuencialismo (T3), tiene que ver, según Anscombe, con el hecho de que su filosofía de la psicología es por entero inadecuada o deficiente (T1). Para Anscombe, el principal responsable de esta deficiencia es precisamente Henry Sidgwick, cuya rudimentaria "filosofía de la psicología" no definiría de manera correcta el concepto de intención. En particular, Sidgwick no distinguiría adecuadamente —con respecto a las consecuencias de la acción— entre desear o proponerse una consecuencia ("intención") y, meramente, preverla (por así decir, "predicción"):

> From the point of view of the present enquiry, the most important thing about Sidgwick was his definition of intention. He defines intention in such a way that one must be said to intend any foreseen consequences of one's voluntary action. This definition is obviously incorrect, and I dare say that no one would be found to defend it now.

Dada esta definición incorrecta de intención, las *consecuencias* de una acción —no la intención subyacente a la acción— se convierten en el criterio más importante, cuando no el único, para evaluar si una acción es moralmente correcta o no. Así, se abre paso al consecuencialismo y a su justificación de acciones injustas.[295]

Relación entre T2 y T3. Por último, la conexión entre la "trivialidad" y la "incoherencia" parece ser la siguiente. La tesis de la trivialidad desarrolla la afirmación contenida en T2 según la cual el concepto de obligación moral no solo es

---

[295] De modo implícito, la crítica de Anscombe apunta también a otro fallo del consecuencialismo: su rechazo a distinguir moralmente entre responsabilidad positiva y negativa. Un famoso ejemplo de Bernard Williams (1973: 98–99) ilustra este contraste. Jim es un explorador europeo que, por casualidad, se encuentra en un pueblo indígena suramericano donde un capitán sanguinario, Pedro, está a punto ordenar a un pelotón la ejecución de 20 personas. Pedro advierte la presencia de Jim, y se le ocurre hacerle la siguiente oferta: si ejecuta a 1 de las 20 personas, él, Pedro, perdonará la vida a las restantes 19; si Jim rechaza, en cambio, ordenará la inmediata ejecución de las 20 personas. Para Williams, si Jim rechaza la oferta de Pedro, no será responsable de la muerte de las 20 personas; el único responsable será Pedro. En cambio, si acepta, Jim será dirctamente responsable de la muerte de 1 persona inocente. Por consiguiente, Jim debe rechazar la oferta de Pedro. En marcado contraste, para la filosofía consecuencialista Jim debería aceptarla, y ejecutar a uno de los vecinos del pueblo, pues lo único en que debe pensar es cuántas personas se salvan en total.

incoherente sino también dañino fuera del marco de la ética hebreo-cristiano (*harmful*). La incoherencia del concepto de obligación moral lleva en último término al consecuencialismo, que da a la noción de obligación moral un uso incompatible con la ética hebreo-cristiana. De acuerdo con este uso, es posible justificar acciones intrínsecamente injustas.

Esta es, a grandes trazos, la relación existente entre las tres tesis de MMP. A continuación, voy a centrarme en comentar con mayor detalle en T2, la tesis sobre el concepto de obligación moral. Probablemente, esta es la tesis de MMP que ha recibido mayor atención y más ha influido en el desarrollo de la ética neoaristotélica contemporánea.

2- El concepto moderno de obligación moral

Como hemos visto hace un momento, al revisar la segunda tesis de MMP, el concepto moderno de obligación moral es, según Anscombe, tan solo un derivado del concepto de obligación de la ética hebreo-cristiana. Hemos visto, también, que para Anscombe, el concepto moderno de obligación moral es incoherente, ya que prescinde del único fundamento —la creencia en la Ley Divina— que daba sentido a la obligación en la ética de judíos y cristianos. En esta sección, es conveniente examinar con mayor detalle las premisas históricas y sistemáticas en las que Anscombe basa su argumento.

En primer lugar, desde el punto de vista histórico, cabe preguntarse por la relación que establece Anscombe entre judaísmo, cristianismo y Ley Divina; y asimismo, por las causas que en su opinión explican el declive de la concepción ética hebreo-cristiana en la época moderna, así como la paradójica supervivencia del concepto de obligación moral. En segundo lugar, desde un punto de vista más bien sistemático, cabe preguntarse por qué Anscombe sostiene que el único concepto de obligación moral coherente es el que depende de la creencia en una Ley Divina. En otras palabras, se trata de preguntarse por qué Anscombe rechaza la posibilidad de fundamentar la idea de obligación moral en términos puramente seculares.

2.1. Judaísmo, Cristianismo y Ley Divina

De acuerdo con la hipótesis de Anscombe, la idea de obligación moral emerge por vez primera, en la historia de la ética, con el judaísmo y el cristianismo. Anscombe opina que una de las creencias de estas dos religiones —de hecho, la más fundamental— es la creencia en la existencia de una Ley Divina que impone obligaciones con respecto al comportamiento o la conducta humana.[296] En esta Ley Divina, tanto judíos como cristianos basan sus nociones éticas, y especialmente, una noción estricta de obligación.

Anscombe, con todo, no especifica con detalle cuáles son las características de esta Ley Divina.[297] En lugar de ello, realiza una referencia genérica a la Torá como la noción de Ley Divina que los cristianos habrían heredado de los judíos. De lo que podemos inferir que para ella la Ley Divina es, simplemente, la ley tal y como es concebida y representada por las religiones judía y cristiana. Podemos presumir igualmente que esta Ley Divina está consignada y codificada en las escrituras consideradas sagradas por estas religiones, la Torá en el caso de los judíos, la Biblia en el de los cristianos.

Ahora bien, esta referencia a libros considerados sagrados no parece suficiente. Aun teniendo a la vista estos escritos, no es fácil dar una respuesta exacta a la pregunta de qué concepción de Ley Divina se desprende de ellos. La propia Anscombe, desgraciadamente, tampoco da indicaciones al respecto.[298] Con todo, supongamos que la Ley Divina es (como se piensa tradicionalmente) una Ley creada y revelada por Dios o bien al pueblo de Israel (versión hebrea) o bien a toda la humanidad (versión cristiana). Uno de los ejemplos considerados paradigmáticos de esta Ley Divina —aunque no el único— es el llamado Decálogo. Según la tradición, esta Ley consta de diez preceptos (algunos positivos, otros meramente negativos) que regulan la conducta, y que deben ser obedecidos. Cada uno de estos preceptos (por

---

[296] (Anscombe, 1958: 30). Los estoicos también creen en una Ley Divina, pero Anscombe parece tratarlos como meros precursores de la concepción hebreo-cristiana (Anscombe, 1958: 30, 31, 44).

[297] La hipótesis de Anscombe ha sido desarrollada en extenso por MacIntyre (1984).

[298] Anscombe añade un elemento que a mi entender aporta incertidumbre a su concepción de ley Divina. En una nota al pie sugiere sin mayor comentario la existencia de una “ley divina natural” (Anscombe, 1958: 31, n. 2).

ejemplo, "no matarás", "no cometerás adulterio", "no hurtarás", etc.) es considerado como una Ley, o bien como parte de una Ley, pues es Dios mismo la autoridad que los establece, y que dispone también de la autoridad para hacerlos cumplir.[299]

Ahora bien, ¿qué relación existe entre este ejemplo de Ley Divina (el Decálogo) y la noción de obligación moral? La conexión tiene que ver, según Anscombe, con el hecho de que toda ley, si es una ley de verdad —y no una ley solo *nominalmente*— está apoyada por un "poder superior" capaz de obligar a su cumplimiento.[300] Este poder superior se pone de manifiesto en la fuerza usada para asegurar el cumplimiento de la ley, o, en su defecto, en la capacidad para imponer un castigo. La Ley Divina reúne estas condiciones: es una Ley que está apoyada en un poder superior (Dios es omnipotente), y que impone un castigo a quienes incumplen su preceptos. En definitiva, el concepto de Ley Divina implica el de obligación moral, y viceversa, puesto que la Ley Divina emana de un "poder superior" capaz de castigar.

2.2. Tradición hebreo-cristiana y "concepción legal de la ética"

Puede con el propósito de generalizar, y así hacer más sistemática su hipótesis meramente histórica, Anscombe denomina a la ética de judíos y cristianos "concepción *legal* de la ética". De esta concepción —"legal" por estar basada en la Ley Divina— Anscombe ofrece la siguiente definición:

> To have a *law* conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues failure in which is the mark of being bad *qua* man (and not merely, say, *qua* craftsman or logician) —that what is needed for *this*, is required by divine law. (MMP: 31)

Esta definición es algo prolija, pero su sentido es claro: tener una concepción legal de la ética (CLE en lo que sigue) significa creer que la Ley Divina exige una conducta virtuosa. En suma:

---

[299] Según Diamond (1988), el concepto de Ley Divina incluye cualquier prescripción divina, incluso la más particular. En otras palabras, la Ley Divina no está constituida solo por los Diez Mandamientos.

[300] Cf. la afirmación: "The concept of legislation requires superior power in the legislator." (Anscombe, 1958: 27)

> (CLE): Tener una concepción *legal* de la ética = creer que la Ley Divina exige realizar acciones virtuosas.[301]

A pesar de ser clara, esta definición se expone a dos objeciones, una primera, fácilmente eludible, la segunda probablemente fatal. La primera es que la definición de lo que es una concepción legal de la ética está formulada de manera exclusiva en los términos del lenguaje de la *virtud* (términos aretaicos). Ello hace que la definición esté sesgada en favor de la ética de las virtudes. Concretamente, la definición no tiene en cuenta que existen otras maneras de describir acciones. Por ejemplo, además de "virtuosa", una acción puede ser descrita como "útil", "maximizadora del bienestar", "conforme al deber", etc. Para acomodar esta objeción, sin embargo, podríamos sustituir simplemente el lenguaje aretaico por un lenguaje ético más neutral. Por ejemplo, en la definición de la CLE podríamos sustituir la expresión "llevar a cabo acciones virtuosas" por la expresión —más ecuménica— "llevar a cabo acciones moralmente correctas". De este modo, obtendríamos la siguiente versión:

> (CLE_1) Tener una concepción *legal* de la ética = creer que la Ley Divina exige realizar acciones moralmente correctas.

Esta nueva definición de la CLE parece prejuzgar menos que la anterior, y en consecuencia resulta más aceptable (aunque puede que no para Anscombe, que insistiría en utilizar en exclusiva el lenguaje de la virtud).[302]

Sin embargo, contra esta definición mejorada existe todavía otra objeción, esta difícilmente salvable. Según esta objeción, la definición de CLE ofrecida por Anscombe es meramente estipulativa. Anscombe se propone definir la "concepción *legal* de la ética", y en este *definiendum* la parte más importante a interpretar es el término "legal". Ahora bien, la definición propuesta por Anscombe solo hace mención de la Ley Divina. Ello supone, si se piensa bien, *estipular* tácitamente que la única especificación adecuada de "ley" es "ley divina". En otras palabras, Anscombe

---

[301] Resumo como "acciones virtuosas" lo que Anscombe expresa como "what is needed for conformity with the virtues". Mi paráfrasis no pretende excluir a las pasiones o los pensamientos, los cuales, en el marco de una CLE, también pueden ser exigidos por la Ley Divina.

[302] Anscombe sostiene un paralelismo entre ética de la virtud (ética neoaristotélica, al fin y al cabo) y concepción legal de la ética (ética hebreo-cristiana). En ello está de acuerdo también MacIntyre (cf. por ejemplo 1984: 184).

sugiere aceptar de antemano que "legal" significa "lo que es conforme a la Ley Divina". Sin embargo, esta identidad ("legal" = "Ley Divina") es algo que se debería apoyar con argumentos, no presuponer sin más, pues "legal", en el contexto de la ética, puede tener otros muchos sentidos. (Por ejemplo, (i) "exigido por la ley natural", (ii) "exigido por la ley moral", (iii) "exigido por las leyes de la comunidad política", y así sucesivamente.) En suma: la definición de la CLE propuesta por Anscombe restringe de manera arbitraria el significado de lo legal, reduciéndolo a la Ley Divina.[303]

Esta última objeción —según la cual la definición de la CLE es meramente estipulativa— señala, además, otro defecto. Reducir en ética lo legal a la Ley Divina equivale, a la postre, a identificar a la "concepción *legal* de la ética" con la teoría del "voluntarismo divino".[304] Esta teoría, en esencia, presenta el contenido de la moral como determinado enteramente por la voluntad de Dios. De este modo, la voluntad de Dios se convierte en el criterio de lo que está bien y lo que está mal. En concreto, todo lo que Dios quiere o desea, esto es bueno, correcto, virtuoso u obligatorio, *simplemente* por el hecho de que Dios lo quiere o lo desea. Y al revés, todo lo que Dios no quiere, esto es malo, incorrecto, vicioso, etc.

Más adelante, examinaremos las objeciones a las que se enfrenta este tipo de teoría, pero antes vamos a continuar el examinando el argumento de Anscombe en torno a la ética hebreo–cristiana (o concepción legal de la ética) y su relación con el concepto moderno de obligación. Hasta ahora, hemos visto el surgimiento del concepto de obligación moral en el marco de una "concepción legal de la ética": existe una obligación porque existe una Ley Divina que obliga a actuar de manera virtuosa. El siguiente paso del argumento de Anscombe alude a un hecho histórico que, supuestamente, arruinó la "concepción legal de la ética". Este hecho histórico —inmediatamente anterior a la época moderna— es para Anscombe la Reforma protestante.

---

[303] Si modificamos la definición de Anscombe para acomodar esta objeción, nos quedamos con la siguiente definición de CLE: "Tener una concepción legal de la ética es sostener que la acción moralmente correcta es una acción exigida por una ley".

[304] En la literatura se suele denominar a esta teoría "teoría ética del mandato divino" (*divine command theory of ethics*). Cf. Driver (2006)

2.3. La Reforma protestante como el fenómeno que pone fin a la ética Hebreo-Cristiana (o concepción "legal" de la ética)

La época de la Reforma protestante juega un papel clave en la hipótesis histórica de Anscombe acerca de la obligación moral y su relación con la ética hebreo-cristiana. Concretamente, según Anscombe, la Reforma protestante explica, en último término, el abandono de la obligación moral propia de la ética hebreo-cristiana. Los teólogos protestantes de la época de la Reforma habrían abandonado la creencia en la existencia de una Ley Divina, y, con ello, el fundamento lógico de la obligación moral. De este modo, la Reforma protestante habría supuesto el fin de lo que, para Anscombe, constituye lo "esencial" de la ética hebreo-cristiana.

Así, Anscombe escribe:

> Naturally it is not possible to have such a conception [a *law* conception of ethics] unless you believe in God as a law-giver; like Jews, Stoics, and Christians. But if such a conception is dominant for many centuries, and then is given up, it is a natural result that the concepts of "obligation", of being bound or required as by a law, should remain though they had lost their root. […] So Hume discovered the situation in which the notion "obligation" survived, and the word "ought" was invested with that peculiar force having which it is said to be used in a "moral" sense, but in which the belief in divine law had long since been abandoned: *for it was substantially given up among Protestants at the time of the Reformation.* (MMP: 31; cursiva añadida)

La tesis de Anscombe sobre la Reforma —y en particular la frase que he resaltado, según la cual "los protestantes abandonaron sustancialmente" la creencia en una Ley Divina— resulta, sin embargo, enormemente problemática. De hecho, como explicación del fenómeno del abandono de la creencia en la Ley Divina, parece una hipótesis más bien excéntrica. Si hubiera que encontrar una causa del abandono de la creencia en una Ley Divina entre los siglos XVI y XVIII (el período histórico sugerido por Anscombe), la mayoría de lectores, tal vez, no la atribuiría especialmente a un movimiento religioso. Más bien, es probable que la asociaran a una secularización general de las ideas o creencias. Esta secularización, a su vez, podría imputarse a fenómenos como la Revolución científica, o la Ilustración.[305] Por eso parece extraño sugerir que fue precisamente una confesión cristiana —como al fin y al cabo es el

[305] Estas alternativas son exploradas por Korsgaard (1996), Schneewind (1990), Frede (2013).

protestantismo— la que indujo el fin de la creencia religiosa en la Ley Divina, y con ello, la ruina de la ética "hebreo-cristiana".

Quizá para aminorar la implausibilidad inicial de su hipótesis, Anscombe matiza a continuación su afirmación. Los reformadores protestantes no habrían abandonado, propiamente, la creencia en la *existencia* de una Ley Divina. Sin embargo, habrían abandonado algo fundamental en esta creencia: la suposición de que dicha ley existe *con el fin de ser obedecida*. De esta forma, la característica más peculiar de la doctrina protestante habría consistido en una paradoja, a saber, que la Ley Divina ha sido instituida por Dios no para ser obedecida, como toda ley, sino para mostrar la incapacidad del ser humano para obedecerla:

> They [sc. "Protestants at the time of the Reformation"] did not deny the existence of divine law; but their most characteristic doctrine was that it was given, not to be obeyed, but to show man's incapacity to obey it, even by grace. (MMP: 31, nota al pie)

Sin embargo, de nuevo, la afirmación de Anscombe resulta controvertida.[306] Tal vez el aspecto menos satisfactorio consiste en que dicha afirmación no se sustenta en ninguna fuente (directa) que la acredite. Dicho de otra forma, no aporta como evidencia ninguna cita de los principales reformadores protestantes (Lutero, Calvino, Melanchton, Zwingli…). En lugar de ello, Anscombe apela a una fuente indirecta: la doctrina católica del siglo XVII.[307] Así, como prueba de que los protestantes sostuvieron que la Ley Divina no tiene como finalidad ser obedecida, Anscombe cita un decreto del Concilio de Trento (1545–1563). En dicho decreto se condena "la doctrina" según la cual "hay que confiar en Cristo como mediador, pero no obedecerlo como legislador":

> Cf. in this connection the decree of Trent against the teaching that Christ was only to be trusted in as mediator, not obeyed as legislator. (MMP: 31)

---

[306] Pigden la califica de "calumnia monstruosa" (1988: 31). Además, llama la atención de que la supuesta doctrina protestante violaría el conocido principio de que un deber presupone que dicho deber *puede* cumplirse ("Ought implies Can").

[307] Como afirma con ironía Pigden, el procedimiento de Anscombe tiene tanto sentido como juzgar la doctrina del catolicismo basándose en las opiniones del reverendo protestante Ian Paisley (Pigden, 1988: 38).

Aquí no vamos a comentar esta afirmación, dado que se basa en una evidencia más bien incierta —hasta cierto punto inverificable[308]—. Pero su significado en el contexto de la argumentación es claro: una Ley que no puede ser obedecida, por definición, no es ninguna Ley, y por ello, tras la Reforma protestante se deja de creer en la relevancia ética de la Ley Divina. Suponiendo pues que la hipótesis de Anscombe es acertada (aunque sea meramente *for the sake of the argument*),[309] esta explicaría, no solo el derrumbe de la ética hebreo-cristiana, sino también el inicio de la filosofía moral moderna. Pues la filosofía moral moderna aparece, precisamente, tras el abandono de la creencia en la ley divina, como un intento —incoherente, según Anscombe— de fundamentar la noción de obligación moral sin apelar a la Ley Divina.

Antes de exponer las objeciones de Anscombe a la filosofía moderna, no obstante, es conveniente plantearse la siguiente cuestión. Suponiendo el abandono de la creencia en la Ley Divina, ¿cómo fue posible que el concepto de "obligación moral" sobreviviera a este abandono?, ya que, de acuerdo con la propia hipótesis de Anscombe, las dos nociones se implican mutuamente de modo necesario.

2.4. Hume y la supervivencia del concepto de obligación moral

Si combinamos las dos tesis de Anscombe analizadas hasta el momento —(i) el surgimiento de la obligación moral como consecuencia de la concepción legal de la ética (o ética hebreo-cristiana); y (ii) la extinción de la concepción legal de la ética, como resultado de la Reforma protestante, y su supuesto abandono de la Ley Divina— deberíamos concluir, necesariamente, que el concepto de obligación moral,

---

[308] Al menos, por medios estrictamente filosóficos. Por ejemplo: ¿qué significa concebir a Cristo como legislador? Un estudio para verificar la hipótesis de Anscombe supondría detallados análisis históricos y/o teológicos.

[309] Como hemos dicho antes: si es verdad que la ética hebreo-cristiana quebró, ¿por qué responsabilizar de ello a la Reforma protestante? ¿Por qué no atribuir la causa a otro fenómeno histórico de gran trascendencia, como el Renacimiento, la Revolución científica, o la Ilustración? Si hay que buscar responsables a la *secularización* de la ética —es decir, a la desaparición del concepto de Ley Divina para fundamentar nociones éticas— los fenómenos históricos mencionados parecen candidatos más aceptables.

a partir de los siglos XVI–XVII, tendría que haber desaparecido. Pues, en efecto, por un lado la concepción legal de la ética implica que

- existe una obligación moral *sii* (si y solo si) existe una Ley Divina que obliga

mientras que la Reforma protestante, según la hipótesis de Anscombe, supone la siguiente doctrina paradójica:

- existe una Ley Divina, pero esta ley no obliga

Obviamente, si se unen ambas hipótesis hay que concluir que, después de la Reforma protestante, la obligación moral habría tenido que desaparecer, pues solo existe obligación moral si existe Ley Divina.

Sin embargo, dicha desaparición no tuvo lugar. El concepto de obligación moral consiguió sobrevivir a la sacudida de la Reforma protestante. Ahora bien, ¿cómo es posible explicar esta supervivencia, en apariencia contradictoria? Para responder a esta pregunta, sin duda justificada, Anscombe no parece tener ningún buen argumento, excepto el de sugerir que la idea de obligación moral sobrevivió porque resultaba extremadamente *familiar.* En concreto, el dominio secular de la ética hebreo-cristiana habría posibilitado posible que el concepto de obligación sobreviviera de manera "natural":

> But if such a conception [*sc.* the law conception of ethics] is dominant for many centuries, and then is given up, *it is a natural result* that the concepts of "obligation", of being bound or required as by a law, should remain though they had lost their root […] (MMP: 31; cursiva añadida)

La hipótesis de Anscombe —a la que podemos llamar "hipótesis de la supervivencia por familiaridad"— no resulta, sin embargo, demasiado plausible, por varias razones.

En primer lugar, si realmente el concepto de obligación moral posee sentido si y solo si se cree en una ley Divina, lo más "natural" es pensar, más bien, que si se abandona esta última, se abandona también la primera. De hecho, si la noción de Ley Divina no sobrevive, a pesar de haber sido familiar, no hay ninguna buena razón que, en apariencia, impida que la obligación moral también desaparezca, a pesar de ser también familiar. ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro caso?

Pero sobre todo, la hipótesis de Anscombe de supervivencia por familiaridad resulta escasamente plausible porque supone tratar de estúpidos a *todos* los filósofos morales modernos.[310] En efecto, ningún filósofo moderno —esto es, según el criterio de Anscombe, ningún filósofo moral posterior a la Reforma protestante— habría advertido que el concepto de obligación moral se había quedado sin fundamento. Por si fuera poco, todos ellos habrían buscado un fundamento alternativo a la obligación moral, esto es, un fundamento para la obligación moral distinto a la ley Divina, sin caer en la cuenta que esta fundamentación es imposible. Ahora bien, aun aceptando la hipótesis de la supervivencia, es dudoso que ningún filósofo moderno fuera consciente de esta situación. Al contrario, si ampliásemos el espectro de filósofos modernos considerados por Anscombe, observaríamos que existe entre ellos consciencia de que, históricamente, se asocia la obligación moral a la Ley Divina.[311] Por otra parte, ninguno de estos filósofos conscientes de esta asociación considera este hecho, meramente histórico, incompatible con su intento de fundamentar la obligación moral al margen de la Ley Divina.[312]

La hipótesis de la supervivencia de la obligación moral, en suma, no es convincente porque (i) si depende tan estrechamente de la Ley Divina, lo más plausible es que hubiera desaparecido con ella y (ii) tampoco es verosímil pensar que ningún filósofo habría advertido la contradicción que supone esta supervivencia.

Sea como fuere, Anscombe parece convencida de que sí es plausible suponer que los filósofos modernos pasaron por alto tal contradicción. Por ello, con el objeto de probar esta tesis, señala una excepción que confirmaría la regla: David Hume. Según Anscombe, la famosa observación de Hume sobre los escritores morales, y su transición indebida de proposiciones que contienen un "*is*" (proposiciones

---

[310] "Estúpidos" no parece un término exagerado, teniendo en cuenta los epítetos que emplea Anscombe en MMP para describir la posición u opiniones de los filósofos modernos: "estúpidas" (Mill, Kant), "ignorante" (Butler), "sofista" (Hume), "tedioso" y "vulgar" (Sidgwick).

[311] Cf. Spinoza (1670), especialmente capítulo IV, titulado de modo significativo "De la Ley Divina".

[312] Cf. también Grocio (1620), y su afirmación de que incluso si Dios no existiese, ciertas verdades (también morales) prevalecerían. Más ejemplos pueden encontrarse en Irwin (2006b). Sobre la crítica de Anscombe a estos intentos, véase el siguiente apartado.

descriptivas) a proposiciones que contienen un "*ought*" (proposiciones normativas),[313] denotaría que Hume comprendió que la idea de obligación moral moderna es un concepto vacío. Pues, en efecto, "*ought*" es la palabra empleada frecuentemente por los filósofos morales para expresar el concepto de obligación moral.[314] Ahora bien, si Hume encuentra imposible derivar una proposición normativa de una descriptiva (un "*ought*" de un "*is*"), ello se debe a que el concepto de obligación moral moderno está vacío, carece de contenido.

Hume, con todo, pese a apuntar en la buena dirección y señalar correctamente la vacuidad de la obligación moral moderna (= *ought*), no comprende, en opinión de Anscombe, que el origen de esta vacuidad se debe al abandono de la creencia en la Ley Divina. En lugar de ello, Hume interpreta que si la obligación moral no se refiere a ningún hecho objetivo o natural, entonces, la obligación moral expresa, meramente, un sentimiento.[315] Para ilustrar este supuesto error de Hume —atribuir un nuevo sentido a la "obligación moral" (= *ought*), considerándola, por así decir, el mero vehículo de una emoción— Anscombe se sirve de una analogía con la palabra "criminal":

> It is as if the notion "criminal" were to remain when criminal law and criminal courts had been abolished and forgotten. A Hume discovering this situation might conclude that there was a special sentiment, expressed by "criminal", which alone gave the word its sense. So Hume discovered the situation in

---

[313] Hume (1738: Libro 3, Parte 1, Sección 1)

[314] No sólo por filósofos: también en el lenguaje corriente, como por ejemplo en la frase "you *ought* not to say such things". Esta frase es la que da el "Penguish Complete English Dictionary" para ilustrar la primera acepción de *ought*, que, como el diccionario aclara, se usa "para expresar obligación moral" (Allen, 2006: s. v.).

[315] Efectivamente, según Hume las proposiciones normativas sí tienen un apoyo en los sentimientos. Cuando empleamos la palabra *ought* en su sentido moral —o expresiones equivalentes— no estamos hablando de un hecho (*matter of fact*), sino de un sentimiento que puede ser, según el caso, de aprobación o desaprobación. Cf. el siguiente espléndido pasaje (Hume, 1738: 301): "Take any action allow'd to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find the matter of fact, or real existence, which you call *vice*. In which-ever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions, and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflexion into your own breast, and find a sentiment of dissaprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but 'tis the object of feeling, not of reason". .

> which the notion "obligation", survived, and the word "ought" was invested with that peculiar force having which it is said to be used in a "moral" sense, but in which the belief in divine law had long since been abandoned [...]. (MMP: 31)

Hume, en definitiva, es el único filósofo moderno que detecta algún problema con el concepto de obligación moral. A diferencia del resto, percibe que este concepto se ha quedado vacío. Sin embargo, no se da cuenta de cuál es la causa de esta vacuidad —el abandono de la creencia en la Ley Divina— y se propone además reemplazar el antiguo contenido por uno nuevo: la emoción.

Dejando a Hume a un lado por el momento, voy a considerar las objeciones de Anscombe contra el resto de filósofos modernos, es decir, los filósofos que, a diferencia de Hume, no sospecharon que su posición fuera incoherente. La finalidad inmediata de estas objeciones es desacreditar uno por uno los principales intentos de fundamentar la obligación moral al margen de la Ley Divina. En último término, sin embargo, el propósito de Anscombe es presentar como necesario e inevitable —en vistas del fracaso de los filósofos modernos— el retorno a un paradigma ético inspirado en Aristóteles.

2.5. ¿Obligación moral sin Ley Divina? Anscombe y sus objeciones a los filósofos morales modernos

La lista de filósofos modernos sometidos a crítica por Anscombe incluye los siguientes nombres: Joseph Butler, el ya citado Hume, Immanuel Kant, y, por último, los utilitaristas Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

(a) Butler es el autor elegido por Anscombe como primer ejemplo de filósofo moderno.[316] Como tal, este filósofo intenta fundamentar la obligación moral al margen de la creencia en una Ley Divina, apelando en su lugar a la noción de conciencia. Mediante la conciencia, según Butler, somos capaces de discriminar el bien y el mal; y esta discriminación es suficiente para que conozcamos cuál es nuestra

---

[316] Quizá su mención en primer lugar no sea irrelevante: Butler (1692–1752) fue obispo anglicano, y por tanto, según el canon de Anscombe, no creyó realmente en la Ley Divina.

obligación moral.[317] Ahora bien, en opinión de Anscombe esta argumentación ignora por completo que "la conciencia puede dictar los actos más viles":

> Butler exalts conscience, but appears ignorant that a man's conscience may tell him to do the vilest things. (MMP: 27)

Esta es la única y brevísima objeción que Anscombe realiza contra Butler. Sorprendentemente, a Anscombe no se le ocurre aplicar esta misma objeción a la Ley Divina. Pues ¿qué impide que la Ley Divina no pueda, también, "dictar los actos más viles"? Si la conciencia puede, entonces la Ley Divina también.[318]

(b) Hume es el segundo filósofo moderno que, según Anscombe, intenta fundamentar la obligación moral sin apelar a la Ley Divina. En su lugar, como hemos visto, Hume pretende basar dicha obligación moral en la emoción, a saber, en el "sentimiento moral". Cuando decimos que alguien está obligado moralmente realizar determinada acción, en el fondo, según Hume, estamos expresando un sentimiento de aprobación respecto a la acción en cuestión, no describiendo un hecho. Pero para Anscombe, una palabra que *solo* expresa una emoción o sentimiento es un término vacío.[319] Por eso el intento de Hume de fundamentar la obligación moral en sentimientos o emociones, aunque ingenioso, es también un intento fallido. Anscombe, además, sugiere que sí se puede pasar de la descripción de hechos —de "*is*"— a la prescripción de acciones —a "*oughts*"—, sin cometer ninguna falacia:

> Hume defines "truth" in such a way as to exclude ethical judgements from it, and professes that he has proved that they are so excluded. […] His objection to passing from "is" to "ought" would apply equally to passing from "is" to "owes" or from "is" to "needs". (MMP: 27)

En otras palabras, según Anscombe no es imposible derivar un juicio ético de una proposición de hecho. Pues, si fuera imposible, tampoco podríamos pasar de

---

[317] Sobre la filosofía moral de Butler véase Garret (2014) especialmente sección 4 sobre el papel de la conciencia como principio ético.

[318] De hecho, si se interpreta que la Ley Divina incluye todo lo que Dios ordena en las Escrituras, y en especial en el Pentateuco (como afirma Diamond, 1988: 162), entonces la ley Divina ordena actos que, sin duda, pueden ser calificados como "viles"; como por ejemplo, la instrucción a los israelitas de sustraer bienes a los egipcios (Éxodo 11: 2). Cf. Blackburn (2001: 10–13) que señala y comenta otros ejemplos.

[319] Según Crisp (2004), el diagnóstico de Anscombe se basa en teorías emotivistas de la ética como Stevenson (1937) o Ayer (1936).

proposiciones sobre determinados hechos a proposiciones sobre lo que algo o alguien "necesita". Ahora bien, es natural y legítimo, por ejemplo, transitar de la proposición "esto es una planta" a "esta planta necesita agua". La naturalidad de este y otros ejemplos muestra, supuestamente, la artificialidad de la distinción entre hecho y valor propia de la filosofía de Hume.[320]

(c) Immanuel Kant viene en tercer lugar. Kant, como Butler y Hume, también intenta basar la idea de obligación moral al margen de la Ley Divina. Pero, en su lugar, este filósofo invoca la idea de autolegislación (autonomía). Ahora bien, según Anscombe, la idea de autolegislación es una contradicción en sí misma, pues el concepto de ley requiere *superioridad* del legislador sobre el legislado (algo que no sucede si la propia persona dicta sus propias obligaciones):

> Kant introduces the idea of "legislation for oneself", which is as absurd as if in this days, when majority votes command great respect, one were to call each reflective decision a man made a *vote* resulting in a majority, which as a matter of proportion is overwhelming, for it is always 1–0. The concept of legislation requires superior power in the legislator. (MMP: 27)

En suma, la idea de legislar para uno mismo es absurda, cuando no directamente ridícula:

> That legislation can be "for oneself" I reject as absurd; whatever you do "for yourself" may be admirable; but is not legislating. (MMP: 39)

El argumento de Anscombe contra Kant no parece especialmente fuerte. El propio Kant rechaza que el concepto de ley presuponga una superioridad en el legislador.[321] Por otra parte, la idea de autolegislación, aunque únicamente Kant la desarrolla de manera sistemática, es una idea común a muchos filósofos morales, y de hecho no es ajena ni siquiera a la filosofía antigua. Por esta razón, si el comentario sarcástico de

---

[320] En el caso de la transición "is to owes" el ejemplo de Anscombe es el de un tendero al que le decimos: "sí, *es* un hecho que me has traído a casa unas patatas y me has pasado la factura. Pero de ello no si sigue que yo te *deba* nada" (Anscombe, 1958: 28–29). Este ejemplo sería una reducción al absurdo de las tesis de Hume. Objeciones a la argumentación de Anscombe se encuentran en Philipps (1968).

[321] Cf. la contraposición que establece Kant entre derecho natural y derecho positivo en su escrito "El conflicto entre las facultades" (*Der Streit der Fakultäten*) especialmente en el capítulo dedicado a los "juristas". Acerca de la crítica de Kant a estos últimos y su concepción del derecho y de la ley, cf. Clusa & Sturm (2015).

Anscombe sobre la autolegislación tiene sentido, debería aplicarse también a algunas observaciones del propio Aristóteles.[322]

(d) En cuarto y último lugar, Anscombe critica conjuntamente a Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Ambos basan la idea de obligación moral en la idea de utilidad —entendiendo por utilidad el placer o la ausencia de dolor—. Sin embargo, según Anscombe, su concepción del placer es por completo inadecuada. Siguiendo la tradición empirista (Locke), estos filósofos identifican el placer con una impresión interna. Ahora bien, si se asume esta identificación, la relación entre placer y acción externa se hace difícil de entender.[323]

> Bentham and Mill do not notice the difficulty of the concept "pleasure". […] Gene*ratio*ns of modern philosophers found this concept quite unperplexing, and it reappeared in the literature as a problematic one only a year or two ago when Ryle wrote about it. The reason is simple: since Locke, pleasure was taken to be some sort of internal impression. But it was superficial, if that was the right account of it, to make it the point of actions. One might adapt something Wittgenstein said about "meaning" and say "Pleasure cannot be an internal impression, for no internal impression could have the consequences of pleasure". (MMP: 28)

En cualquier caso, Anscombe entiende que esta dificultad es en sí misma suficiente para descartar una obligación moral basada en el concepto de placer. Otra objeción, dirigida específicamente contra Mill, es que este no ofrece un criterio para distinguir qué descripción de una acción es moralmente relevante. Puesto que dicho criterio es necesario, el principio de utilidad de Mill es inútil.[324]

---

[322] La persona liberal "se comporta como si fuera una ley para sí misma", EN IV.14 1128a32; las personas virtuosas en grado extremo —tal que merecen gobernar en solitario como monarcas, al ser cada uno de ellos como "un dios entre hombres" (cf. 1284a3–11)— son "leyes para sí mismas" [*autoi eisi nomoi*, *Pol*. III.13 1284a13–14]

[323] En el fondo de esta objeción parece estar la crítica de Wittgenstein (1952) al internismo semántico.

[324] Esta objeción también es aplicada por Anscombe al imperativo categórico kantiano. Kant establece que la máxima de una acción debe ser universalizable, pero no estipula qué descripción de la acción es la más adecuada con el objeto de construir una máxima sobre ella. Tanto de Mill como de Kant, en definitiva, pasan por alto que una acción puede describirse de múltiples maneras. Dada esta variedad de descripciones, solo algunas de ellas son relevantes para la evaluación ética. El criterio para decidir cuál de ellas es relevante es la intenciòn (véase Anscombe, 1957b). Una discusión crítica de este problema se encuentra en O'Neill

***

Estas son, a grandes trazos, las objeciones de Anscombe a los intentos modernos de fundamentación de la obligación moral al margen de la Ley Divina. Todos los filósofos modernos mencionados fracasan con sus respectivas propuestas (conciencia, sentimiento, autolegislación, placer). De hecho, su éxito nunca fue posible, porque el único fundamento coherente de la noción del obligación moral es la Ley Divina.[325]

Y si la filosofía moderna fracasa y volver a la concepción ética religiosa anterior no es posible (o al menos, no muy probable), ¿no es razonable que la única alternativa viable sea abandonar por completo la noción de obligación moral? Y en este caso, ¿no es lo más razonable retornar a una filosofía como la de Aristóteles?

3- EL RETORNO A ARISTÓTELES

El supuesto fracaso de la filosofía moral moderna, incapaz de fundamentar de la obligación moral, parece conducir necesariamente a la siguiente alternativa. O bien debe retornarse a un concepto religioso de obligación moral (hebreo-cristiano), o bien debe volverse la mirada a un concepto de ética anterior a la tradición judeo-cristiana, y abandonar todo concepto de obligación moral. La primera alternativa tiene cierto atractivo. Pues si el concepto de obligación moral asociado a la Ley Divina hebreo-cristiano es el único concepto de obligación que tiene pleno sentido y resulta coherente, ¿por qué no regresar a él de modo directo? Esto es, ¿por qué no descartar la

---

(2004); cf. también Herman (1993), que atribuye a Kant la idea de reglas específicas para reconocer los aspectos de una acción moralmente *relevantes* (reglas a las que llama '*rules of moral salience*').

[325] Anscombe (1958: 38–40) también considera otros intentos alternativos, no necesariamente modernos, de fundamentar la noción de obligación moral al margen de la Ley Divina. No es posible examinar con detalle esta argumentación, pero entre ellos se encuentran (i) las normas sociales, (ii) la ley natural, (iii) el contractualismo, (iv) una idea de justicia presocrática, y por último, (v) la idea de virtud humana. Anscombe descarta todos estos intentos, excepto el último. Basar la idea de obligación en la idea de virtud humana es viable; ahora bien, la obligación resultante implica una concepción ética aristotélica (1958: 40).

aberración moderna, iniciada tras la Reforma protestante, y volver a creer en la Ley Divina? Por razones que Anscombe no clarifica, sin embargo, su particular estrategia no pasa por recomendar una vuelta directa a un concepto religioso, específicamente hebreo-cristiano, de obligación moral.[326] Al contrario, en lugar de ello, Anscombe recomienda la segunda alternativa: abandonar por completo el concepto de obligación moral, es decir, abandonarlo en cualquiera de sus variantes (religiosa / hebreo–cristiana, o moderna / secular).

Ahora bien, frente a lo que puede parecer en un principio, la alternativa escogida por Anscombe —abandonar toda "obligación moral"— no significa abandonar la ética. Más bien, ello significa pensar en un modelo de ética alternativo en el que este concepto, afortunadamente, es dispensable. Este modelo tiene además una tradición histórica, según sugiere Anscombe: es el modelo de Aristóteles, ya que, supuestamente, este filósofo no posee concepto de obligación moral de ningún tipo. Por tanto, hay que volver a Aristóteles y a su manera de entender la ética. Así, tras su ataque contra los filósofos consecuencialistas y su concepto ininteligible (pero hipnótico) de "obligación moral", Anscombe afirma lo siguiente:

> I should judge that Hume and our present-day ethicists had done a considerable service by showing that no content could be found in the notion "morally ought", if it were not that the latter philosophers try to find an alternative (very fishy) content and to retain the psychological force of the term. It would be most reasonably to drop it; it has no reasonable sense outside a law conception of ethics; they are not going to maintain it; *and you can do ethics without it, as is shown by the example of Aristotle*. (MMP: 33–34; cursiva añadida)

El argumento implícito por el que Anscombe llega a su conclusión —Aristóteles hace ética sin la noción de obligación moral— parece ser aproximadamente el siguiente. El concepto de obligación moral deriva *originariamente* de la tradición hebreo-cristiana: luego, por definición, no existe dicho concepto en las épocas anteriores al cristianismo. Ahora bien, Aristóteles es un autor pre-cristiano. Por consiguiente, es imposible que Aristóteles tuviera un concepto de obligación moral.

[326] Pero no en sus escritos en que sostiene —según sus propias palabras— un punto de vista explícitamente católico, como por ejemplo en algunos de los papers recogidos en "Ethics, Religion and Politics" (Anscombe, 1981: 1).

Pese a que la premisa del argumento es más bien endeble (pues es discutible que la obligación moral sea propiedad exclusiva del cristianismo o el judaísmo),[327] es indudable que la afirmación de Anscombe con respecto a Aristóteles tiene, como mínimo, una cierta plausibilidad inicial. Pues es cierto que Aristóteles no supone la existencia de una Ley Divina, y *a fortiori*, ninguna que tenga que ver con la ética.[328] De modo que Aristóteles resulta ciertamente un buen ejemplo de pensamiento anterior a la ética judeo-cristiana, ya que parece corroborar la hipótesis de una filosofía antigua que, generalmente (con la excepción de los estoicos), opera sin concepto de Ley Divina, y por ende, sin concepto alguno de obligación moral.

En suma: Anscombe, tras rechazar el concepto de obligación moderno, Anscombe propone regresar a un modelo ético sin obligación moral, a la vez pre-cristiano y pre-moderno. En particular, Anscombe dirige su mirada hacia la ética de la Grecia antigua, y por encima de otros autores, hacia Aristóteles. Para hacer más verosímil este regreso, a Anscombe le interesa mostrar en detalle que efectivamente que Aristóteles no posee concepto alguno de obligación moral —en contraste con los filósofos modernos—.

3.1. El contraste entre Aristóteles y los filósofos modernos

La afirmación de que Aristóteles no tiene un concepto de obligación moral alguno admite dos tipos de demostración diferentes. En primer lugar, dicha afirmación puede probarse históricamente: argumentando, como hace Anscombe, que Aristóteles es un autor pre-cristiano, y que por tanto, no habría poder tenido concepto alguno de Ley Divina. Ahora bien, esta prueba solo convencería a quienes aceptaran ya, de antemano, las tesis históricas de Anscombe. Queda un segundo tipo de demostración:

---

[327] Más adelante (cf. III. 4.1 y 4.2) argumento que el concepto de obligación moral no está vinculado de modo necesario al cristianismo, y en particular, que en la ética griega también se puede hallar esta noción, algo que admite Anscombe en alguna medida, nombrando a los estoicos como un ejemplo de "concepción legal de la ética".

[328] Crisp recuerda que Aristóteles concibe la teología como "primera filosofía", aunque va demasiado lejos, a mi entender, al inferir que por ello la ética aristotélica tiene un "fundamento teológico" (2004: 81–82, n. 16). Sobre la "teología" de Aristóteles véase Ross (1923: 184–91).

hacer patente que no hay evidencia textual que permita identificar ningún término, en la *Ética* de Aristóteles, que exprese un concepto semejante al de obligación moral.

Esta es la estrategia que sigue Anscombe en MMP, al comparar y contrastar, en bloque, los *conceptos* empleados en la ética de Aristóteles con los empleados por los filósofos modernos. Este contraste es formulado ya en el segundo párrafo de MMP (lo que indica que es esencial para su argumentación). Anscombe afirma allí:

> Anyone who has read Aristotle's Ethics and has also read modern moral philosophy must have been struck by the great contrasts between them. The concepts which are prominent among the moderns seem to be lacking, or at any rate buried or far in the background, in Aristotle. (MMP: 26)

En una palabra, la estrategia de Anscombe consiste en hacer un examen de los conceptos modernos, y compararlos luego con Aristóteles. (Más adelante, la estrategia es inversa, y va de conceptos específicamente aristotélicos, como el de *flourishing* o justicia, a los modernos). Ahora bien, ¿cuáles son los conceptos éticos eminentemente modernos, pero que según Anscombe no se encuentran en Aristóteles, o si se encuentran no son centrales?[329] Basándonos en la discusión subsiguiente en MMP, podemos identificar una lista más o menos amplia de los términos (incluyendo diferentes categorías gramaticales: adjetivos, sustantivos, verbos…). Teniendo en cuenta que se simplifica algo el argumento de Anscombe, la lista es la siguiente:

(a) el adjetivo "moral"

(b) las nociones de "responsabilidad moral" y "reprochabilidad moral"

(c) las locuciones modales "deber", "haber de", "tener que" en un sentido legal o casi-legal

(d) los términos "ilegal" e "ilícito"

(e) las expresiones "lo correcto desde un punto de vista moral" o "lo incorrecto desde un punto de vista moral"

(f) los conceptos de permisibilidad, excusabilidad, y obligatoriedad

---

[329] Es distinto sostener (i) que estos conceptos están ausentes a (ii) que están presentes pero en un segundo plano. En mi opinión, la argumentación de Anscombe en MMP sugiere (i), y (ii) tiene solo la función de descartar posibles contraejemplos como irrelevantes.

A continuación, voy a repasar los argumentos de Anscombe acerca de cada una de estas expresiones, empezando por la palabra "moral".

3.1.2. "Moral"

La lista de expresiones frecuentes entre los modernos —pero no en Aristóteles— está encabezada por el adjetivo "moral". Dicho adjetivo, en su sentido específicamente moderno, no sirve, según Anscombe, ni siquiera para caracterizar la ética de Aristóteles:

> Most noticeably, the term "moral" itself, which we have by direct inheritance from Aristotle, just doesn't seem to fit, in its modern sense, into an account of Aristotelian ethics. (MMP: 26)

A primera vista la afirmación de Anscombe es paradójica. Si el término "moral" es una herencia del propio Aristóteles,[330] ¿cómo es posible que no sirva para caracterizar la ética de Aristóteles? Anscombe explica esta paradoja distinguiendo con nitidez el uso aristotélico del término del uso moderno. De acuerdo con el uso de Aristóteles, "moral" se usa en contraposición a "intelectual": mientras que "intelectual" se refiere al intelecto (y por tanto, a lo que es propio del pensamiento en general), "moral" tiene que ver con el carácter humano: en particular, con las emociones y las acciones no técnicas.[331] Así, ambos adjetivos son utilizados por Aristóteles para caracterizar las diferentes virtudes: "morales" son aquellas virtudes relativas al carácter (*ēthos*); "intelectuales" aquellas que son propias del intelecto (*dianoia*)[332].

El segundo uso de "moral" es el propio de los modernos. De acuerdo con este uso, y en marcado contraste con el primero, "moral" no se emplea para referirse al carácter en contraposición al intelecto. De hecho, lejos de oponer "moral" a

---

330 "Moral", efectivamente, es como traducimos el griego *ēthikos*, adjetivo que significa —al menos etimológicamente— "relativo al carácter" (carácter = *ēthos*).

331 Cf. Anscombe (1958: 30). Anscombe excluye de lo "moral" a las acciones técnicas basándose seguramente en la distinción entre acción y producción (*praxis* y *poiēsis*) en EN VI 1140a2.

332 Virtud moral = *ēthikē aretē*, virtud intelectual = *dianoethikē aretē*. Como nota Frede (2013: 145 n. 4), la traducción del griego *ēthikos* ("relativo al carácter") por "moral" deriva en último término de Cicerón (cf. *De Fato* I: quia pertinet ad mores, quod ἦθος illi vocant […] decet augentem linguam Latinam nominare *moralem*).

"intelectual", en ocasiones el uso moderno llega a confundir ambos, por decirlo así, en un mismo *totum revolutum*. Por ejemplo, en la filosofía moral moderna tiene sentido preguntarse si alguna de las virtudes intelectuales (por ejemplo la virtud de calcular) puede tener un aspecto "moral". Ahora bien, visto desde la perspectiva de Aristóteles, la formulación misma de esta pregunta implica —teniendo en cuenta la distinción básica entre lo moral y lo intelectual— una especie de error categorial:

> Aristotle distinguishes virtues as moral and intellectual. Have some of what he calls "intellectual" virtues what we should call a "moral" aspect? It would seem so; the criterion is presumably that a failure in an "intellectual" virtue — like that of having good judgement in calculating how to bring about something useful, say in municipal government— may be blameworthy." (MMP: 26)

Dicho de otra manera: el uso moderno de "moral" no opone este adjetivo a lo "intelectual", sino a lo "censurable" o "reprochable" (o, en una palabra, a lo "inmoral"). La oposición aristotélica entre lo "moral" y lo "intelectual" queda en un segundo plano, cuando no desaparece completamente.[333]

3.1.3. Lo inmoral como lo "censurable"; la idea de "reproche moral"

El ejemplo escogido por Anscombe para ilustrar la noción moderna de reprochabilidad moral (*moral blameworthiness*), como hemos visto en la anterior cita, es el de un error de cálculo cometido en el ámbito del gobierno municipal, un error que genera una pérdida de utilidad. (Supongamos, para dar más detalle al ejemplo, que como consecuencia del error, el municipio se queda sin un parque que habría hecho feliz a los vecinos). Desde la filosofía moderna, según Anscombe, se tiende a considerar que este fallo tiene una dimensión "moral", ya que las consecuencias del error son reprochables (por ejemplo, los vecinos se quedan sin parque).[334] Ahora bien, por el contrario, según Anscombe, desde la perspectiva de Aristóteles, el término

[333] La diferencia entre el sentido de "moral" en Aristóteles y en la modernidad es subrayada con frecuencia como algo sorprendente por los filósofos de la escuela de las virtudes: cf. Foot (1978: 163–164).

[334] O tal vez no las consecuencias del error, sino la desidia o la dejadez que lo produjo en primer lugar. Anscombe no aclara en qué sentido dicho error es considerado reprochable por los "modernos".

"moral" no se aplica a este ejemplo. Un error de cálculo es ciertamente reprochable —pero este reproche es el reproche de un error intelectual (un error que manifiesta la ausencia de una virtud propia del pensamiento, como es calcular bien)—.

Según Anscombe, si se admite el uso moderno de "moral" como lo equivalente a "merece reproche", entonces este uso se convierte en indiscriminado. Generalizando el ejemplo del error de cálculo a otros errores intelectuales, se podría llegar a la conclusión que todo error intelectual puede tener una dimensión "moral". Por ejemplo, cualquier error en la ejecución de un producto técnico o artesanal (una obra artesanal, una máquina, o similares) tendría bajo esta interpretación una dimensión "moral" (MMP: 26) Ahora bien, esta consecuencia parece absurda. La crítica de un producto técnico, incluso artístico, no es moral. Por ejemplo, si criticamos un mal poema no criticamos "moralmente" el poema, sino solo conforme a los criterios propios del arte de la poesía.

A todo ello, el moderno interlocutor ficticio de Anscombe puede replicar que esta objeción es superficial. Pues, ciertamente, el uso de "inmoral" como "moralmente reprochable" no es indiscriminado. Unas veces reprobamos moralmente un producto técnico (un poema inmoral, tal vez), pero otras veces, la crítica es de otro tipo (técnica, artística, literaria, musical…). Sin embargo, para Anscombe esta réplica se basa en una distinción —entre la censura que es moral, y la censura que no lo es— que sigue careciendo de justificación y que no se encuentra en Aristóteles:

> Now has Aristotle got this idea of *moral* blame, as opposed to any other? If he has, why isn't it more central? There are some mistakes, he says, which are causes, not of involuntariness, but of scoundrelism, and for which a man is blamed. Does this mean that there is a *moral* obligation not to make certain intellectual mistakes? Why doesn't he discuss obligation in general, and this obligation in particular? (MMP: 27)

En definitiva, para Aristóteles no existe la idea de reprochabilidad específicamente moral. Ello no significa, desde luego, que Aristóteles no pueda criticar o censurar acciones que tienen que ver con el carácter (acciones morales). Simplemente, estos errores tienen que ver la equivocación de ciertos individuos a la hora de escoger el fin de su acción. Estos individuos no yerran o se equivocan porque calculan bien o mal,

sino precisamente porque no distinguen lo que es virtuoso de lo que no lo es.[335] Ahora bien, esta clase es obviamente una clase de errores restringida: no hay indicios de que en Aristóteles haya una clase más amplia de errores que merezcan, en su conjunto, una "censura moral".

Como conclusión de sus observaciones sobre las discrepancias entre el uso moderno y el uso aristotélico de la noción "moral", Anscombe advierte que quienes emplean el término "moral", en sentido moderno, para hablar de la ética de Aristóteles (por ejemplo hablando de "obligación moral" en Aristóteles) se ven abocados a sostener una posición que Anscombe ridiculiza de la siguiente manera:

> If someone professes to be expounding Aristotle and talks in a modern fashion about "moral" such-and-such, he must be very imperceptive if he does not constantly feel like someone whose jaws have somehow out of alignment: the teeth don't come together in a proper bite. (MMP: 27)

3.1.4. Las expresiones modales "debe", "ha de", "tiene que", "necesita"

El contraste entre Aristóteles y los filósofos modernos se puede ilustrar también, más allá del adjetivo "moral" y la idea de "reproche moral", comparando el uso respectivo de determinadas locuciones modales. En concreto, Anscombe discute expresiones del lenguaje natural empleadas para expresar la idea de obligación o necesidad: expresiones tales como "debe", "tiene que", "ha de", o "necesita".[336] Según Anscombe, estas expresiones poseen un sentido ordinario en Aristóteles, pero en la filosofía moral moderna han adquirido un sentido especial.

De acuerdo con el primer sentido —aristotélico— las citadas expresiones tienen como objeto, simplemente, indicar que algo es *bueno* o *malo*. Anscombe ilustra este sentido con un par de ejemplos más bien cotidianos:

---

[335] Anscombe no cita el pasaje exacto, pero probablemente (dado que se refiere a la relación entre involuntariedad y maldad) se refiere al siguiente: "Todo malvado desconoce lo que debe hacer y aquello de lo que debe apartarse […]. Ahora bien, el término 'involuntario' no debe emplearse cuando alguien desconoce lo que le es conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad […]" (EN III 2, 1110b 28–32, trad. Araujo / Marías mod.)

[336] En inglés, de modo aproximado respectivamente: *should*, *ought to*, *have to*, *need*.

(1) “*Hay que* ponerle gasolina a esta máquina”

(3) “Esta planta *necesita* agua”

Según la interpretación de Anscombe, estas frases tienen un significado equivalente a:

(1') “*Es bueno* para la máquina tener gasolina, *malo* no tenerla”

(2') “*Es bueno* para la planta tener agua, *malo* no tenerla”

Este uso ordinario de las expresiones modales “hay que” y “necesitar”, en estas frases, es aplicado a lo que es bueno o malo para una máquina (producto técnico) o una planta (ser vivo orgánico). Pero este uso puede ser extrapolado, según Anscombe, asimismo a los seres humanos, y a sus acciones. Así, cuando decimos por ejemplo:

(3) “hay que actuar de modo justo”, o bien “los seres humanos necesitan la justicia”

estamos diciendo, con otras palabras, lo siguiente:

(3') “es *bueno* para los humanos ser justos, *malo* ser injustos”

En definitiva: un uso ordinario de las expresiones modales remite —lo mismo para las máquinas, las plantas, que los seres humanos— a la noción de lo que es bueno o malo.[337] Aristóteles en su *Ética*, según Anscombe, también usa las expresiones modales (“deber”, “haber de”, “tener que”, “necesitar” y similares) en un sentido ordinario, equivalente a bueno o malo. Así, por ejemplo, al sostener que “un hombre justo no debe cometer un fraude”, Aristóteles emplea la expresión “debe” en un

---

[337] Esto es, cuando se dice por ejemplo “*A* debe hacer ϕ” se está meramente dando a entender, mediante cierto circunloquio, que ϕ es bueno para *A*. (Inversamente, al decir “*A* no debe hacer ϕ”, se está expresando con otras palabras que ϕ es malo para *A*.)

sentido ordinario. En este sentido, "el hombre justo no debe defraudar" significa más o menos: "es malo para el hombre cometer un fraude" (MMP, 30).[338]

La filosofía moderna, por el contrario, emplea las nociones modales en un sentido muy diferente. Según Anscombe, las expresiones "deber", "tener que", "necesitar", han adquirido para los modernos un significado que va más allá de lo bueno y lo malo en un sentido ordinario. En concreto, estas expresiones poseen ahora un sentido *legal*. Por ejemplo, la frase:

(4) "un hombre justo no debe estafar"

significa ahora:

(4') "existe una *ley* que obliga al hombre justo a abstenerse de cometer fraude"

En suma: de significar meramente que algo es bueno o malo, las expresiones modales pasan a indicar que existe una ley que obliga a llevar a cabo ciertas acciones (o, en su caso, las prohíbe).[339]

Es interesante observar de nuevo que Anscombe considera que este cambio tiene un origen *histórico*. El cristianismo es, en último término, el fenómeno crucial que cambia (resignifica) el sentido de las expresiones modales. El cristianismo lleva aparejado la noción de Ley Divina, y es esta noción la que explica que los términos modales pasen a significar "conforme a la ley", o "contrario a la ley". Dada la importancia que le atribuye a este cambio, es oportuno citar en extenso el pasaje en que Anscombe plantea su tesis:

> The terms "should" or "ought" or "needs" relate to good and bad: e.g. machinery needs oil, or should or ought to be oiled, in that running without oil is bad for it, or it runs badly without it […] But they now have acquired a special so-called "moral" sense — i.e. a sense in which they imply some

[338] Los equivalentes griegos son las expresiones *chrē*, *dei*, y similares.

[339] En otras palabras, para los antiguos, "A debe hacer ϕ" significaría "ϕ es bueno para X", mientras que para los modernos, en cambio, "X debe hacer ϕ" equivaldría más bien a "la ley obliga a hacer ϕ", o incluso, por implicación, "no hacer ϕ es culpable".

> absolute verdict (like one of guilty / not guilty on a man).[…]The ordinary (and quite indispensable) terms "should", "needs", "ought", "must" — acquired this special sense by being equated in the relevant contexts with "is obliged", or "is bound", or "is required to", in the sense in which one can be obliged or bound by law, or something can be required by law. […] How did this come about? The answer is in history: between Aristotle and us came Christianity, with its *law* conception of ethics. For Christianity derived its ethical notions from the Torah." (MMP: 30)

De este pasaje, y en particular del último párrafo, se deduce que Anscombe atribuye al cristianismo la sola responsabilidad del cambio de significado de los términos modales. El cristianismo, con su noción de Ley Divina, traza una línea divisoria imaginaria. A un lado de esta línea, están Aristóteles y los antiguos en general (con la excepción de los estoicos). Del otro lado, está la civilización cristiana y sus más o menos acertados herederos (en cualquier caso, "nosotros los modernos").[340] Esta línea imaginaria explicaría por qué el uso de las nociones modales es tan diferente en Aristóteles y en la ética de los filósofos modernos.

3.1.5. Nociones deónticas (obligación, permisibilidad, excusabilidad) y cuasi-jurídicas (peccatum, culpa)

Otro vocabulario específicamente moderno está constituido por nociones que, en último término, también derivan del cristianismo y su noción de Ley Divina. En particular, el lenguaje y pensamiento occidentales, como consecuencia del dominio secular de la religión cristiana, quedaron empapados de nociones *deónticas* (de *to deon*, gr. "lo debido") tales como la de obligatoriedad, la permisibilidad, y la excusabilidad:

> In consequence of the dominance of Christianity for many centuries, the concepts of being bound, permitted, or excused became deeply embedded in our language and thought. (MMP: 30)

---

[340] Al hablar de "nosotros" sigo el uso de Anscombe, que emplea este pronombre enfáticamente cuando se refiere a las concepciones modernas. (Cf. Anscombe, 1958: 1, *et passim*).

Estos conceptos se aplicaron, según Anscombe, a las acciones, originando así una clasificación de acciones en obligatorias, prohibidas, permisibles, o excusables. De este modo, las acciones que antes eran solamente virtuosas o viciosas pasaron a ser reclasificadas: las acciones virtuosas se convirtieron en obligatorias (ya que Dios las ordena) las viciosas en prohibidas (la Ley de Dios las prohíbe), las que no son ni viciosas ni virtuosas, sino moralmente indiferentes, se convierten ahora presumiblemente en excusables (la Ley Divina tolera su omisión). En definitiva, como consecuencia del cristianismo la cultura occidental pasó de un lenguaje moral puramente *aretaico* (expresado en término de virtudes) a un lenguaje moral fuertemente deóntico (el lenguaje del deber u obligación moral).

Una prueba de esta supuesta transición de lo aretaico a lo deóntico (de la virtud al deber, en suma) se halla, según Anscombe, en el concepto de pecado. Este obviamente es un concepto distintivamente cristiano. Pecar (o "cometer un pecado") es incumplir la Ley Divina judeo-cristiana, transgredir cualquiera de los mandamientos o preceptos contenidos en ella.[341] En contraste, en la concepción anterior al cristianismo, no existía la noción de pecado. Así, la palabra antigua que corresponde vagamente a pecado (gr. *hamartēma*) no tenía propiamente el significado de pecado (=transgresión de la Ley Divina), sino que significaba tan solo "error", "equivocación", incluso "no dar en el blanco".

El tránsito de la noción de pecado en el sentido de "error" al sentido de "transgresión" fue facilitado, según sugiere Anscombe, por la traducción de *hamartēma* por el término latino *peccatum*. Pues término *peccatum* tenía ya una connotación jurídica, al estar asociado con el concepto —ya plenamente jurídico— de *culpa*:

> The Greek word ἁμαρτάνειν, the aptest to be turned to that use [*sc*. un uso deóntico, esto es, para expresar obligatoriedad, permisibilidad, etc., J.C.], acquired the sense "sin", from having meant "mistake", "missing the mark", "going wrong". The Latin *peccattum* which roughly corresponded to ἁμάρτημα was even apter for the sense "sin", because it was already associated with *culpa* —guilt— a juridical term. (MMP: 30)

[341] En cambio, la noción antigua correspondiente –gr. *hamartēma*– supuestamente tiene un significado completamente natural. El verbo *hamartainein* significaba meramente "equivocarse", o "cometer un error", hasta que según Anscombe pasó, en el cristianismo, a significar pecado.

En suma, con el cristianismo, emerge un lenguaje moral centrado en nociones deónticas o jurídicas, asociadas con la creencia en una Ley Divina. Las proposiciones éticas no giran ya en torno al concepto de lo bueno o malo —o lo virtuoso o lo vicioso en un sentido especialmente "moral"— sino en torno a las nociones de obligación, prohibición o permiso, culpa o inocencia, obediencia o pecado.

3.1.6. Los términos "ilícito" e "ilegal".

Llegados hasta aquí, Anscombe ofrece un último ejemplo sobre la diferencia terminológica entre Aristóteles y la filosofía moderna: los términos "ilegal" e "ilícito".

> The blanket term "illicit", "unlawful", meaning much the same as our blanket term "wrong" explains itself. *It is interesting that Aristotle did not have such a blanket term*. He has blanket terms for wickedness —"villain", "scoundrel"; but of course a man is not a villain or a scoundrel by the performance of one bad action, or a few bad actions. And he has terms like "disgraceful", "impious" and specific terms signifying defect of the relevant virtue, like "unjust"; *but no term correspondig to "illicit"*. (MMP: 30–31; cursiva añadida)

Este ejemplo se basa de nuevo en la hipótesis sobre el cristianismo: si este separa a los modernos y a Aristóteles, entonces no solo no encontraremos en Aristóteles el concepto de Ley Divina (esto es suficientemente obvio), sino que tampoco encontraremos en él ningún concepto jurídico, esto es, ningún concepto asociado a la idea de ley. Por ello, no encontraremos los términos "ilegal" o "ilícito". Pues, en efecto, si no hay Ley, ¿qué sentido tiene hablar de la legalidad o la licitud de una conducta?

Es interesante observar, además, las propiedades que Anscombe atribuye a los términos "ilegal" e "ilícito. Primero, estos términos "ilegal" e "ilícito" significan, en su uso moderno, aproximadamente lo mismo que la expresión "moralmente incorrecto". (En la cita anterior, una sola palabra: *wrong*.) En segundo lugar, los términos "ilegal" e "ilícito" son términos genéricos (*blanket terms*). Como tales, contrastan con términos más concretos y específicos, como por ejemplo el término "injusto".

Más adelante, voy a referirme con algo más de detalle a la contraposición entre conceptos genéricos (como el par ilegal / ilícito) y términos concretos como ("lo

injusto”). Por ahora, es suficiente indicar que con esta contraposición Anscombe sugiere la superioridad de los conceptos morales específicos y concretos (*thick concepts*, en la terminología popularizada por Bernard Williams) frente a conceptos abstractos y genéricos (*thin concepts*).

Pero lo que interesa examinar por el momento es simplemente la afirmación de Anscombe de que Aristóteles no tiene los *términos* “ilegal” o “ilícito”. ¿Significa esta afirmación que Aristóteles *no hubiera podido* tener estos términos? Tratándose de términos, y no de conceptos, esto sería ir demasiado lejos. De hecho, la propia Anscombe admite que Aristóteles *hubiera podido* tener estos términos. Ahora bien, según Anscombe, si Aristóteles hubiese empleado los términos “lícito” e “ilegal”, dichos términos habrían tenido una definición enteramente distinta. Veamos cuál, según Anscombe:

> The extension of this term [illicit] could be indicated in his terminology only by a quite lengthy sentence: that is “illicit” which, whether it is a thought or a consented-to passion or an action or an omission in thought or action, is something contrary to one of the virtues the lack of which shows a man to be bad *qua* man. That formulation would yield a concept co-extensive with the concept “illicit”. (MMP: 31)

Esta redefinición de “ilegal” o “ilícito” es, según reconoce la propia Anscombe, algo verbosa. Pero puede abreviarse de la siguiente manera: en el vocabulario de Aristóteles, ilícito significaría aproximadamente “*aquello que es contrario a la virtud”*.[342] Como es evidente, en esta hipotética definición está ausente el concepto de Ley, y en su lugar, ha aparecido el concepto de virtud.

En suma, según Anscombe, “ilícito” o “ilegal” son términos que no se hallan en Aristóteles, pero que de hallarse, significarían “contrario a la virtud” (y no “contrario a la ley”). Para Anscombe definir lo ilegal o ilícito en términos de la virtud sería claramente preferible al uso moderno. Pues al fin y al cabo, el concepto de virtud es inteligible, coherente, y además, concreto. (Concreto, en efecto, porque el concepto general de virtud puede dividirse en distintas virtudes particulares: justicia, generosidad, temperancia, etc.). En cambio, la manera moderna de definir lo ilícito e illegal, a en términos de una Ley —pero sin suponer un Legislador Divino— no solo

[342] “Aquello” aquí podría referirse indistintamente a acciones, emociones, pensamientos, como a su correspondiente omisión.

hace a estos conceptos ininteligibles, sino genéricos y abstractos en exceso. De ahí que dichos conceptos sean inservibles en su aplicación a situaciones concretas, como vamos a ver a continuación.

3.2. Conceptos específicamente aristotélicos (1): el concepto de injusticia (adikia)

Hasta ahora, hemos revisado conceptos éticos que supuestamente no están presentes en Aristóteles. Por el contrario, a continuación examinaremos dos conceptos que Anscombe considera, de modo implícito, como específicamente aristotélicos, y que los modernos, en algún sentido, han perdido: el concepto de justicia y el concepto de *eudaimonia* (en la terminología de Anscombe, "*human flourishing*").

En primer lugar, Anscombe aborda la virtud de la justicia. El método escogido es indirecto: no discute directamente la justicia, sino la injusticia (*adikia*). Para Anscombe, este último concepto es superior al concepto —moderno— de lo "moralmente incorrecto" (*morally wrong*). La razón de esta superioridad estribaría en que "injusticia" es un término con un fuerte contenido descriptivo. En concreto, sirve para describir diferentes "especies" de actos, como el robo, el adulterio, el castigo de inocentes o la injuria. En contraposición a ello, como ya sabemos, la expresión "lo moralmente incorrecto" no tiene contenido descriptivo alguno, sino una mera "fuerza psicológica".

En términos prácticos, esta superioridad descriptiva del concepto de injusticia se manifiesta al considerar acciones intrínsecamente injustas, por oposición a aquellas acciones injustas bajo determinadas circunstancias (esto es, que podrían ser justas si se dieran circunstancias diferentes):

> I will end by describing the advantages of using […] the word "unjust".
> It is possible […] to distinguish the intrinsically unjust and what is unjust given the circumstances. Seriously to get a man judicially punished for something which it can be seen he has not done is intrinsically unjust.
> [i]f a procedure is one of judically punishing a man for what he is clearly understood not to have done, there can be absolutely no argument about the description of this as unjust. […] Someone who attempted to dispute this would only be pretending not to know what the word means: for this is a paradigm case of injustice. (MMP: 41)

El término "injusticia", en definitiva, puede ser empleado en ocasiones para designar acciones intrínsecamente injustas, como por ejemplo condenar a una persona inocente a sabiendas de que lo es. Empleado así, el término injusticia se concibe de una manera puramente factual. Esto es, su función consiste en describir ciertos hechos relativos a ciertas acciones.

Imaginemos la siguiente acción:

> C = Condena judicial y posterior ejecución de una persona inocente, a sabiendas de que es por completo inocente

No es posible, en ningún caso, imaginar un contexto haga de la acción C una acción justa. Otra cosa muy distinta es que alguna circunstancia obligara a modificar su *descripción* de esta acción como la condena de un inocente a sabiendas. En este caso, sin embargo —si por decirlo así se *redescribe* C— tal vez se podrá concluir que C no es una acción intrínsecamente injusta (quizá la persona no es inocente, o lo es pero el juez lo ignora, etc.). Pero si se mantiene la misma descripción de la acción —"condena a sabiendas de un inocente"— esta acción *solo* puede ser considerada intrínsecamente injusta.

La expresión "moralmente incorrecto", por contraste, no es descriptiva; es decir, no se aplica a las acciones únicamente en virtud de ciertos hechos relativos a dichas. Al contrario, dicha expresión está provista de un contenido meramente valorativo o emocional: provoca una emoción negativa, una actitud desfavorable, un sentimiento de culpa, etc., pero poco más. Por ello, "moralmente incorrecto" es una expresión que no se aplica de modo automático ante una acción como C (sentenciar y ejecutar a sabiendas a una persona inocente). Podría aplicarse, pero no es necesario. Sería posible, incluso, atribuir a la acción C el concepto contrario, "moralmente correcto". En una palabra: dado que la expresión "moralmente incorrecto" solo tiene un contenido emotivo, no sería contradictorio sostener que la condena a una persona inocente a sabiendas es algo "moralmente correcto". Ahora bien, el hecho de que una condena de este tipo es *siempre* mala —al margen de cualquier circunstancia o probables consecuencias— muestra, cree Anscombe, la superioridad de "injusticia" sobre "moralmente incorrecto":

> And here we see the superiority of the term "unjust" over the terms "morally right" and "morally wrong". For in the context of English moral philosophy

> since Sidgwick it appears legitimate to discuss whether it might be "morally right" in some circumstances to adopt that procedure [*sc*. la condena de un inocente a sabiendas]; but it cannot be argued that the procedure would in any circumstances be just. (MMP: 41)

El contraste entre "injusticia" y "moralmente incorrecto" remarcado por Anscombe se puede expresar todavía con mayor claridad, tal vez, mediante una distinción terminológica popularizada por Bernard Williams.[343] Dicha distinción divide los conceptos morales en "conceptos delgados" y "conceptos gruesos" (respectivamente *thin* y *thick concepts*). Un concepto moral "delgado" es —según la definición que se suele dar de este término— aquel que comporta un juicio o una evaluación, pero carece de contenido descriptivo. Por contraste, un concepto moral "grueso" no solo conlleva una connotación valorativa, sino también, y principalmente, un fuerte componente descriptivo. Ejemplos: en la frase "la acción φ es permisible y por tanto lícita", los adjetivos *permisible* y *lícita* no describen, en apariencia, ningún hecho: solo valoran (entre positiva e indiferentemente) la acción φ. Por este motivo, dichos conceptos son "delgados". En cambio, en la frase "la acción φ es brutal y cobarde", los adjetivos *brutal* y *cobarde* no solo expresan una valoración claramente negativa de la acción φ, sino que también, y sobre todo, describen φ (además, de manera muy concreta). Teniendo a la vista estas definiciones y ejemplos de conceptos delgados y gruesos, no es difícil deducir cómo se deben clasificar respectivamente "moralmente correcto" e "injusticia". La expresión "moralmente correcto" es un concepto "delgado", pues evalúa una acción pero no la describe en absoluto. En cambio, el concepto de "injusticia" es un concepto "grueso", puesto que no solo evalúa acciones, sino que además, y sobre todo, las describe, aunque sea de forma indirecta (la injusticia es un término genérico que cubre varias especies como "robo", "estafa", "condena", etc.).

La propia Anscombe, sin emplear terminología de términos gruesos y delgados, claramente sugiere, a mi juicio, una clasificación de este tipo. Para ella, es evidente que los conceptos gruesos son mejores que los delgados:

> It would be a great improvement if, instead of "morally wrong", one always named a genus such as […] "unjust". We should no longer ask whether doing something was "wrong", passing directly from some description of an action to

[343] Williams (1985, 129)

> this notion; we should ask whether, e.g., it was unjust; and the answer would sometimes be clear at once. (MMP: 34)

Interpretando este pasaje con la ayuda de la distinción mencionada hace un instante, podemos suponer que en opinión de Anscombe existen dos posibles maneras distintas de reaccionar, en términos conceptuales, ante una acción cualquiera. En primer lugar, se puede optar por pasar *directamente* de la acción en cuestión a la pregunta: ¿es esta acción moralmente incorrecta? Por ejemplo, se puede pasar sin solución de continuidad de la descripción “El tribunal ha sentenciado al acusado, aunque sabe perfectamente que es inocente” a la pregunta “¿Es esta acción moralmente incorrecta?” Esta última pregunta es apresurada, según sugiere Anscombe, ya que soslaya la descripción de la acción. Quizá quien formula esta pregunta espera encontrar una respuesta investigando hechos extrínsecos; por ejemplo, considerando si la sentencia va a producir buenos resultados (o a evitar consecuencias catastróficas). La segunda manera de reaccionar ante una acción, en cambio, no evita describirla. Al contrario, antes que nada pretende averiguar si la descripción de la acción se ajusta a una u otra de las virtudes o vicios. Así, dicha reacción comienza con la pregunta: ¿la acción del tribunal es injusta? Y puesto que el término “injusticia” posee un contenido descriptivo, que se aplica en este caso correctamente a la decisión del tribunal, esta reacción es la correcta; de hecho la única que tiene sentido.

De todo lo anterior, es posible inferir que el concepto de injusticia es superior al de lo “moralmente correcto” no solo porque posee un contenido descriptivo, sino también, porque permite excluir por completo la justificación de acciones horribles.

Por otra parte, Anscombe argumenta que el concepto de injusticia es un concepto común a Aristóteles y a la ética de la ley Divina, mientras que la ética moderna (en especial la consecuencialista) desatiende este concepto, centrándose en la noción de lo correcto (*the right*):

> […] if you are an Aristotelian, or a believer in divine law, you will deal with a borderline case by considering whether doing such-and-such in such-and-such circumstances is, say, murder, or is an act of injustice; and according as you decide it is or it isn’t, you judge it to be a thing to do or not […] But if you are

> a consequentialist, the question "What is right to do in such-and-such circumstances?" is a stupid one to raise. (MMP: 37–38)[344]

Esto implica que ni Aristóteles ni la ética hebreo-cristiana condenarían al inocente —en ambos casos, gracias al concepto de *justicia*—. No así el consecuencialismo, que sí lo condenaría.

Hasta aquí, hemos considerado el concepto de injusticia aristotélico (y por tanto, aunque negativamente, el concepto de justicia). En lo que sigue, vamos a examinar el segundo concepto fundamental de la ética aristotélica: el de *flourishing* o *eudaimonia*, en el que se manifiesta también un paralelismo entre Aristóteles y la ética hebreo-cristiana.

3.3. Conceptos específicamente aristotélicos (2): El concepto de flourishing o eudaimonia

Finalmente, Anscombe introduce como un concepto específicamente aristotélico el concepto de *eudaimonia* —o *flourishing*, como lo denomina Anscombe—.

La introducción de este concepto tiene lugar en conexión con el problema de la justicia. Como hemos visto en la sección anterior, Anscombe ha concluido que la acción "intrínsecamente injusta" es tal en virtud de la mera descripción de hechos. Ahora bien, Anscombe es consciente de la siguiente réplica: "tal vez la argumentación prueba que hay ciertas acciones intrínsecamente injustas; ¿pero por qué motivo hemos de evitar este tipo de acciones?"

Según Anscombe, la pregunta es legítima. Y las respuestas que se pueden dar son variadas. La comparación entre ellas, de hecho, arroja bastante luz sobre la conexión entre justicia y *eudaimonia*.

La primera respuesta a la pregunta es la sugerida por Platón y Aristóteles. La acción injusta se excluye totalmente por la siguiente consideración: la acción injusta manifiesta injusticia, y la injusticia supone un vicio. Por ello, hay que evitar las acciones injustas, pues llevarlas a cabo incrementará la probabilidad de tener un vicio. Por otra parte, hay que evitar el vicio ya que el *flourishing* de una persona (su

[344] La pregunta consecuencialista, presumiblemente, es "estúpida" porque lo que decide si una acción es correcta son las consecuencias de la acción, no la *descripción* de la acción. (Una descripción en que, según Anscombe, ciertas consecuencias no son moralmente relevantes).

eudaimonia, su "bondad") consiste no en tener vicios, sino en tener virtudes. Por todas estas consideraciones, los hombres necesitan (o *deben*, naturalmente en un sentido no enfático) llevar a cabo tan solo acciones virtuosas:

> One man —a philosopher— may say that since justice is a virtue, and injustice a vice, and virtues and vices are built up by the performance of the actions in which they are instanced, an act of injustice will tend to make a man bad; and essentially the flourishing of a man qua man consists in his being good (e.g. in virtues); but for any X to which such terms apply, X needs what makes it flourish, so a man needs, or ought to perform, only virtuous actions […]. (MMP: 43)

Obviamente, en este argumento se ofrecen las dos siguientes premisas: en primer lugar, ser floreciente —feliz o *eudaimōn*— es el principal objetivo que se proponen, o deberían proponer, los individuos. En segundo lugar, la *eudaimonia* consiste en la virtud (no en el vicio). De ahí se sigue la conclusión: dado que una acción injusta tiende al vicio (la injusticia) y una acción justa tiende a la virtud (la justicia) hay que actuar justamente. Pues una acción injusta en todo caso detraerá de nuestra virtud, y por ende, menoscabará nuestra felicidad.

La objeción a esta argumentación es igualmente conocida. No es cierto que actuar injustamente nos ayude a florecer. A veces, sucede exactamente lo contrario (cf. la observación de Bernard Williams, según la cual cierta gente horrible no es en modo alguno miserable, sino que —"by any ethological standard of the bright eye"— florecen peligrosamente). Y al revés, una acción justa puede llevarnos a florecer menos, o directamente a perecer. Y perecer es claramente lo contrario a florecer.

Anscombe introduce en este punto una distinción habitual para acomodar esta objeción. Esta distinción remite a dos tipos de florecimiento: uno esencial, y otro no esencial. (Esta es la terminología empleada por Anscombe, aunque otras servirían la misma función; por ejemplo, distinguiendo entre un florecimiento primario y otro secundario.) Gracias a esta distinción, aparentemente, se puede aceptar que la acción justa no siempre es enteramente conducente al *flourishing*. Ahora bien: esta aceptación es parcial: solo en lo que atañe o se refiere al florecimiento inesencial (secundario). Pues en lo concerniente al florecimiento esencial, la acción justa *nunca* perjudica. (Y al revés si se trata de la acción injusta: esta puede que sea beneficiosa en lo inesencial de la *eudaimonia*; en lo que es verdaderamente esencial, siempre es

perjudicial). En palabras de Anscombe —que es extraordinariamente concisa en este punto—:

> even if [sc. a man], as it must be admitted may happen […] flourishes less, or not at all, in inessentials, by avoiding injustice, his life is spoiled in essentials by not avoiding injustice —so he still needs to perform only just actions. That is roughly how Plato and Aristotle talk. (MMP: 43)

Anscombe no especifica expresamente qué es lo esencial frente a lo no esencial. Podemos deducir sin embargo, que el florecimiento esencial es la virtud. En cambio, el florecimiento no esencial consiste en los bienes externos, corporales, e incluso la propia vida. De modo que, como en Sócrates y también en Aristóteles, ante la disyuntiva entre una acción justa y la muerte o la prisión, la persona virtuosa escoge esta última alternativa, precisamente porque es la opción que contribuye al florecimiento personal más importante o esencial.

Anscombe se plantea también cuál es la pregunta que se haría un creyente en la Ley Divina. La respuesta indica un paralelismo entre los creyentes en la ética hebreo-cristiana y los defensores de una ética inspirada en Aristóteles.

> The man who believes in divine laws will say perhaps "It is forbidden, and however it looks, it cannot be to anyone's profit to commit injustice"; he like the Greek philosophers can think in terms of *flourishing*. (MMP: 44)

Es sorprendente ver este paralelismo entre ética hebreo-cristiana y ética antigua. Hasta ahora, había siempre una falta de analogía. La ética hebreo-cristiana y la ética de los antiguos era radicalmente distintas. Ahora, ambas éticas son presentadas como eudaimonistas. Las dos, además, son planteadas implícitamente como absolutistas éticas. Al ser eudaimonistas, ninguna de ellas plantea la posibilidad de cometer injusticia, en ningún caso. En el primer caso, porque cometer una injusticia es un acto vicioso, y un acto vicioso conduce al vicio, y detrae de la *eudaimonia*. En el segundo caso, porque una acción viciosa está prohibida por Dios, y porque, aparentemente, lo que está prohibido por Dios no puede ser beneficioso para nadie ("it cannot be to anyone's profit to commit injustice"). En el fondo, la justificación de la omisión de una acción injusta es en ambos casos la misma: la *eudaimonia*[345]. La *eudaimonia*, en el caso de los filósofos antiguos —Aristóteles en primer término— parece algo más

[345] Cf. Hunt (1999)

bien terrenal, frente a la *eudaimonia* concebida en términos religiosos.[346] Pero en ambos casos, existe una concepción de *eudaimonia*, y por tanto el paralelismo está justificado. Enfrente, la ética moderna aparece a la vez como no eudaimonista (aunque ello de un modo implícito), y como una ética en que la acción injusta está permitida en algunos casos, es decir, como una ética relativista.

4- OBJECIONES A LA ARGUMENTACIÓN DE ANSCOMBE

A continuación, voy a realizar objeciones a la argumentación de Anscombe, y con ello, por implicación o extensión, a la ética de las virtudes que, de una manera u otra, deriva de Anscombe y del artículo "Modern Moral Philosophy".

En primer lugar, voy a sostener que un análisis histórico pone en duda prácticamente la mayoría de las afirmaciones que hace Anscombe, en general, sobre la ausencia del concepto de obligación moral en la filosofía griega. En segundo lugar, voy a sostener que Aristóteles, contrariamente a lo que afirma Anscombe, sí tiene un cierto concepto de obligación moral. Para ello, me centro sobre todo en el concepto de justicia general, ya visto en el comentario sobre la justicia.

A continuación, discuto las asunciones historicistas que están en la base de la argumentación de Anscombe, sus precedentes en autores como Schopenhauer o Nietzsche, y su impacto posterior en la ética neoaristotélica subsiguiente, en concreto en Alaisdair MacIntyre.

[346] "If he is a Stoic, he is apt to have a decidedly strained notion of what flourishing consists in; if he is a Jew or Christian, he need not have any very distinct notion: the way it will profit him to abstain from injustice is something that he leaves it to God to determine, himself only saying "It can't do me any good to go against his law". (He also hopes for a great reward in a new life later on, e.g. at the coming of Messiah; but in this he is relying on special promises." (MMP: 44)

4.1. La obligación moral en la Antigüedad: Crisp, Irwin

La tesis global de Anscombe sobre la filosofía moral griega es, recordemos, que no se encuentra en ella un concepto de obligación moral. (Con la única y notable excepción de los estoicos, una especie de anticipación de la "concepción legal de la ética" judeo–cristiana). Ahora bien, como apuntan varios críticos de la argumentación de Anscombe,[347] un examen atento de la historia de la filosofía moral griega muestra, por el contrario, cómo en la Antigüedad sí existe un cierto concepto de obligación moral, y no solo en la filosofía estoica.

Roger Crisp, por ejemplo, afirma esta posibilidad argumentando ya de entrada que el pensamiento moral antiguo y el moderno tienen más en común de lo que los autores de la ética de las virtudes (por ejemplo Anscombe, MacIntyre, Williams) suponen.[348] Y lo que tienen en común antiguos y moderno es, esencialmente, una idea de moralidad en que esta aparece como una exigencia externa; es decir, como una obligación impuesta desde fuera por una autoridad ajena al agente. En otras palabras, la moralidad aparece como algo opuesto a los deseos, proyectos y modos de vida particulares de individuos concretos. (En términos compartidos tanto por Kant como su crítico Hegel, la moralidad se presenta como un deber, *ein Sollen.*)[349]

Para Crisp, esta concepción de la moralidad como un deber encuentra en la filosofía griega diferentes vehículos de expresión. Por ejemplo, la idea de moralidad se refleja en expresiones tales *dei* (tener que) o *chrē* (asimismo "tener que", o "haber de").[350] Estas son las mismas nociones, recordemos, que según Anscombe tienen un sentido "natural" en Aristóteles, alejado de la noción de "obligación moral". Para Crisp, por el contrario, estas expresiones sugieren la idea de la moralidad como algo que se impone necesariamente al agente:

---

[347] Crisp (2004), Irwin (2006b), y Pigden (1988).

[348] Crisp (2004: 75)

[349] Crisp (2004: 84–85) Con respecto a Kant, cf. la afirmación "the Kantian conception of morality is, in one highly significant aspect, identical to that of the earliest Greeks". En el caso de Kant, la obligación moral no es impuesta desde fuera por una autoridad, sino que es una obligación auto-impuesta. Pero esta obligación es "externa" en la medida en que la obligación moral kantiana no se define en términos de los deseos, proyectos, inclinaciones particulares, etc., del agente. Para la noción de razones internas *vs*. externas, ver Williams (1981b).

[350] Crisp (2004: 82–85)

> Here, then, as far as the moral sense of *dei* and "ought" is concerned, we have a metaphor for morality as something that "binds" us, a matter of necessity, whose requirements are, like a debt, to some degree inescapable —something adherence to which can be demanded from us. A not implausible hypothesis is that this conception of morality as something binding emerged from the sense of morality as something external to one's self and its largely egoistic desires, putting constraints on one's actions, these constraints to be understood as a kind of "law" (*nomos*). The divine law conception of ethics, then, is one early expression of the notion of a binding morality, a notion which can be expressed, as in Aristotle and secular moral philosophy, without reference to divine law. (Crisp, 2004: 84)

Según Crisp, pues, todos los conceptos que implican obligación aparecen en Aristóteles con un sentido específicamente moral. La noción de moralidad, por tanto, es común tanto a los antiguos y a Aristóteles, por un lado, y los filósofos modernos, por otro. La tesis de Anscombe sobre la "obligación moral", como una noción que divide a los antiguos y a los modernos, no tiene una base sólida.

Por su parte, Terence Irwin también se propone mostrar que Aristóteles posee un concepto de moralidad y por tanto de obligación moral. Así, contradice también las tesis de Anscombe y de Williams.[351] El concepto que enfatiza Irwin, sin embargo, es algo distinto. Se trata del concepto de lo *kalon* (lo noble, o "bello").[352] Según Irwin, el concepto de lo noble, aplicado a la acción (actuar noblemente = *ta kala prattein*), introduce un sesgo no eudaimonista en la teoría ética de Aristóteles. Lo que es noble, en Aristóteles, es contrastado frecuentemente con lo que es necesario, con lo útil o conveniente. Una acción, por ejemplo, puede ser necesaria en tanto que un medio para lograr un fin. En este caso la acción tiene un valor meramente instrumental. Por ejemplo, tal vez permanecemos en el campo de batalla, pero lo hacemos tan solo como medio para evitar un castigo. En cambio, si permanecemos en él porque escogemos la acción como algo noble, no la escogemos como un medio necesario para un fin, sino que escogemos la acción "por sí misma". (Y un contraste similar se puede aplicar al contraste entre lo noble y lo útil y lo conveniente).

---

[351] Irwin (1986) y (2006a) discuten la afirmación de Williams de que Aristóteles no dispone de un concepto de moralidad. Irwin (2006b) discute la interpretación de Anscombe acerca de la obligación moral.

[352] Para una argumentación parecida a Irwin, pero centrada en el concepto de *honestum* en Cicerón, véase Pigden (1988).

Lo noble, además, según Irwin, tiene otras importantes características. En la *Retórica*, la virtud es asociada al bien ajeno. En la *Ética* no encontramos algo tan explícito. Pero sin embargo, encontramos una conexión con el bien ajeno implícitamente en la virtud de la generosidad, y más explícitamente con el concepto del bien común:

> These connexions between the mean, what ought to be done, what is fine to do, and what benefits others, allow us to ascribe to Aristotle a fairly recognizable concept of moral obligation. What I ought to do, as he explains it, is conditional not on my good but on the good of others; and it is true that I ought to do it, irrespective of my own interest. To this extent Aristotle has a concept of moral rightness, obligation and duty independent of the agent's good, and he expresses this concept in his use of "ought". Failure to attend to this feature of Aristotle's view leads to the false claim that "there is no ancient Greek word for duty". The claim is false because Aristotle has a word, *to deon*, for duty […] (Irwin, 1986: 130–31)

La argumentación de Roger Crisp y Terence Irwin están centradas en el concepto de *dei* (debe) o *deon* (lo debido) Sin embargo, podemos imaginar una objeción anscombeana al uso de estos conceptos. Según Anscombe, en Aristóteles, al menos, este concepto no tiene que ver con una idea de ley. Puede que Aristóteles tenga un concepto de obligación. Pero esta obligación es natural. Ya que la *eudaimonia* consiste esencialmente en la virtud, el hombre *debe* ser virtuoso. Ahora bien, este deber es condicional y depende de la idea de la *eudaimonia*, pero no de una obligación en virtud de una ley. ¿Dónde encontramos el concepto de ley en Aristóteles?[353]

En este sentido, creo que es más útil que la argumentación de Irwin y de Crisp hacer uso del concepto de justicia general en Aristóteles. Irwin y Crisp llegan a aludir también al concepto de justicia general. Sin embargo, no lo desarrollan suficientemente. Es lo que voy a hacer a continuación.

4.2. Objeciones propias: La obligación moral en Aristóteles, con relación al concepto de justicia general

Como hemos visto anteriormente, una de las tesis de Anscombe es que Aristóteles no posee el concepto de "ilícito" o "ilegal". Ello significaría que Aristóteles no aplica el

[353] Una argumentación similar es ofrecida por Kraut (2004).

concepto de ley a las acciones —a diferencia de la filosofía cristiana y moderna—. No hay en la ética de Aristóteles, por tanto, acciones lícitas o ilícitas (legales o ilegales), sino tan solo acciones virtuosas o viciosas (justas o injustas). Incluso si hubiese en Aristóteles acciones ilícitas, algo admitido por Anscombe solo hipotéticamente, la definición de dichas acciones no mencionaría en absoluto, paradójicamente, el concepto de ley. Una acción ilícita sería para Aristóteles, simplemente, una acción "contraria a la virtud".

La argumentación de Anscombe en este punto, sin embargo, no tiene en cuenta la virtud aristotélica de la justicia como legalidad (justicia general). De modo que esta virtud constituye una fuerte objeción a la principal tesis de Anscombe.

Como hemos visto en el comentario, Aristóteles distingue el primer sentido de justicia como lo legal (*to nomimon*). Las acciones correspondientes a este tipo de justicia son acciones legales, y las acciones contrarias. De ahí que sí puede considerarse, contrariamente a lo que sugiere Anscombe, que en Aristóteles sí existe el concepto de "acción ilegal".

Recordemos, aun a riesgo de repetición, que según Aristóteles:

> […] la ley ordena llevar a cabo los actos propios de la persona valiente, como por ejemplo no abandonar la formación, o huir, o arrojar las armas, y también los actos propios de la persona moderada, como por ejemplo no cometer adulterio o abusar sexualmente de alguien, y también los actos propios de la persona de carácter manso, como por ejemplo, no golpear o hablar injuriosamente, y de modo semejante también con respecto a las restantes virtudes y formas de maldad, prescribiendo a las unas y prohibiendo a las otras; y esto, la ley que ha sido bien establecida lo hace correctamente, mientras que la ley establecida improvisadamente lo hace peor. (EN V5 1129b19–25)

De este modo, la asunción sugerida por Anscombe de que el concepto de ley es ajeno a Aristóteles no parece ser consistente con la evidencia textual. Al contrario, la ley juega en la ética de Aristóteles —pero sobre todo en la política— un importante papel.

Ahora bien, Anscombe seguramente podría eludir la objeción que acabo de formular modificando su tesis, haciéndola más moderada. En esta versión menos radical, Anscombe no sostendría que Aristóteles carece de los términos "ilícito" e "ilegal" en el sentido de *legal*, ni tampoco que Aristóteles carece de un concepto de "ley" aplicable a las acciones. Sin embargo, es probable que sí afirmara que todos

estos elementos, si bien se pueden hallar en la teoría Aristóteles, ni ocupan un lugar preeminente en ella ni desempeñan un papel esencial.[354]

Es más, incluso cuando el concepto de obligación existiera en Aristóteles, dado que también existe el concepto de ley; e incluso aunque fuera un término muy frecuente, hasta central, este sería un concepto no enfático, natural o cotidiano. Es decir, el concepto de ley de Aristóteles daría lugar —como mucho— a obligaciones *hipotéticas*. En ningún caso, por tanto, debería confundirse el concepto de obligación aristotélico con el de la obligación moral "moderna". Esta, supuestamente, es una obligación categórica o absoluta, como en el caso del imperativo moral kantiano.

Esta línea de argumentación que acabo de esbozar es tan solo sugerida por Anscombe en MMP. Pero tal vez la autora que ha elaborado con mayor claridad un concepto de obligación hipotética, siguiendo explícitamente la argumentación de Anscombe, es Philippa Foot, por ejemplo en su conocido artículo *Morality as a System of Hypothethical Imperatives*.[355] Foot, igual que Anscombe, considera que el concepto de un imperativo moral *incondicional* no tiene sentido. Un imperativo, para tener sentido, debe depender de una condición: en concreto, de un deseo o una necesidad basadas en la naturaleza humana. Un imperativo que no se basa en la naturaleza humana —un imperativo *tout court*, o categórico— es lo más parecido a una regla de etiqueta carente de toda justificación racional.

La argumentación de Anscombe y Foot sobre un concepto de obligación no enfático (o "natural", "cotidiano", "ordinario", etc.) resulta ciertamente atractivo, pues permite eludir la objeción que apunta a que Aristóteles sí tiene un concepto de obligación. Ahora bien, esta argumentación resulta a la postre igualmente implausible por la siguiente razón. La filosofía moderna no puede ser *reducida* a la posición kantiana acerca de la obligación moral. (Como argumenta convincentemente Terence Irwin, por ejemplo, muchos autores modernos han sostenido una concepción "naturalista" de la obligación moral. Estos conceptos, en muchos casos, se oponen claramente a la versión kantiana de la obligación moral.)

---

[354] Cf. la afirmación "The concepts which are prominent among the moderns seem to be lacking, *or at any rate buried or far in the background*, in Aristotle" (MMP: 26: cursiva añadida). Con esta cualificación, Anscombe parece asegurarse contra nuestra objeción (de que en Aristóteles sí se encuentran los conceptos que según ella no se encuentran).

[355] Foot (1972)

La ética neoaristotélica, en definitiva, se enfrenta a un dilema. Su principal tesis es que existe una contraposición entre Aristóteles y los filósofos modernos. Ahora bien, para apoyar esta tesis, o bien debe afirmar *1)* que en Aristóteles no existe en absoluto la noción de obligación moral —lo que es implausible porque en Aristóteles encontramos también el concepto de ley—; o bien *2*) que Aristóteles, sí dispone de un concepto de obligación moral, pero que no se parece en nada al kantiano —lo que es también implausible, ya el concepto kantiano de obligación moral no es el único en la filosofía moderna—.

Otro de los inconvenientes de la argumentación de Anscombe / Foot acerca de una obligación no enfática es que exagera las diferencias entre la "obligación moral" que encontramos en Aristóteles y la obligación kantiana. Por un lado, es obvio que encontramos en la ética de Aristóteles son hipotéticos. En particular, la ley (*nomos*) de la que habla el concepto de justicia general es hipotética, ya que está concebida como un medio para un fin: la *eudaimonia*. Pero por otro lado, el concepto de obligación moral en Aristóteles tiene muchas características que son comunes con los aspectos que tanto Anscombe como Philippa Foot, pero también o Bernard Williams, parecen encontrar objecionables en Kant.

Según Bernard Williams, por ejemplo, la obligación moral moderna es opresiva ya que 1) atrae la censura y 2) es inescapable.[356]

Ahora bien, la justicia general cumple con estos dos requisitos. La persona que incumple la ley es censurada. Al mismo tiempo, ningún agente puede excusar el cumplimiento de la ley.

En general, y para concluir esta sección, es conveniente tal vez observar que todos estos filósofos pasan por alto también el concepto de justicia general, y en términos generales, el papel de la ley en la filosofía moral de Aristóteles.

4.3. Premisas históricas del argumento de Anscombe

Toda la argumentación de Anscombe contra la obligación moral moderna parece asentarse sobre una combinación o mezcla de dos tipos de premisas heterogéneas. Unas premisas son de tipo analítico, conforme al método propio de la filosofía analítica, de la cual Anscombe fue un excelente exponente. Entre estas premisas,

[356] Williams (1985: 174–196)

destaca la de que el concepto de obligación moral solo puede entenderse en relación con una Ley Divina —una ley que castiga o premia—. (Anscombe parece haber compartido esta premisa analítica, como veremos, con Wittgenstein.). Otras premisas de la argumentación de Anscombe, sin embargo, son de tipo más bien histórico, y provienen de asunciones propias de la filosofía a la que podemos llamar, simplificadamente, historicista. (Entendiendo "historicismo", aquí, en un sentido muy amplio, capaz de abarcar a autores como Schopenhauer o Nietzsche). La principal asunción historicista de Anscombe es que la génesis del concepto de obligación moral tiene que ver con la tradición "judeo-cristiana". Al asumir esta tesis, Anscombe sitúa su argumentación en una tradición de pensamiento que tiene sus antecedentes más conspicuos en Schopenhauer o Nietzsche, y sus críticas a la idea de moralidad en general (Nietzsche) y a la de Kant en particular (Schopenhauer).

A continuación, voy a señalar cuáles son los paralelos de la argumentación de Anscombe con la de filósofos mencionados (Ludwig Wittgenstein, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche). La finalidad de esta comparación es poner de relieve la manera en que las premisas analíticas e historicistas se mezclan o combinan en la argumentación de Anscombe.

4.4. Antecedentes de la crítica de Anscombe al concepto moderno de obligación moral: Wittgenstein, Schopenhauer, Nietzsche

Las premisas de la argumentación de Anscombe que he llamado analíticas parecen derivarse, en gran medida, de ideas que Anscombe comparte con el que fuera su maestro y mentor, Ludwig Wittgenstein. Al igual que Anscombe, Wittgenstein rechazó el concepto de obligación moral, aunque solo el definido de una cierta manera (de modo implícito, la kantiana). Por ejemplo, en una conversación mantenida con Friedrich Waismann, Wittgenstein afirma lo siguiente sobre el concepto de deber:

> Qué significa la palabra "debe"? [*Soll*] Un niño debe hacer esto o lo otro significa: si no lo hace, ocurrirá algo desagradable. Premio y castigo. Lo esencial aquí es: la otra persona es conducida a hacer algo. Un debe tiene únicamente sentido, por consiguiente, cuando detrás del debe hay algo que le da fuerza —un poder que premia y castiga—. Un debe en sí mismo no tiene sentido. "Predicar la moral es difícil, fundamentar la moral imposible". (Wittgenstein & Waismann, 1967: 118)

En otras palabras, la idea de obligación o deber no tiene sentido si no hay un poder que acompañe a la obligación, un poder capaz de premiar y castigar. Si el premio o el castigo están ausentes, no existe el deber y la obligación cesa.[357] Tal vez podemos llamar a esta concepción una concepción positivista de la autoridad de la obligación, en la medida en que requiere una fuerza positiva o efectiva por parte de la persona o institución que impone la obligación. Anscombe, como hemos visto, también sostiene una idea parecida, cuando afirma que el "concepto de legislación requiere un poder superior del legislador".[358]

La concepción de Wittgenstein, a su vez, puede retrotraerse a otro autor cuya influencia sobre el argumento de Anscombe parece igualmente importante. Schopenhauer —a quien pertenece la cita del pasaje anterior sobre la "imposibilidad" de fundamentar la moral[359]— sostuvo una posición idéntica a la de Wittgenstein: la idea de deber tiene sentido únicamente si va acompañada por la amenaza de un castigo o la promesa de un premio. Si examinamos el contexto de la tesis de Schopenhauer, además, observaremos que su finalidad explícita es contradecir la noción kantiana de imperativo categórico:

> Todo deber está necesariamente condicionado por un castigo y una recompensa; por consiguiente, y por emplear el lenguaje kantiano, [todo deber] es esencialmente e inevitablemente *hipotético*, y nunca *categórico*, como él afirma. Si aquellas condiciones no fueran tenidas en cuenta, el concepto de deber se quedaría vacío: de ahí que el *deber absoluto* sea una *contradictio in adiecto*. (Schopenhauer, 1841: 21)

En esencia, la tesis de Schopenhauer es la misma que la de Wittgenstein. Pero es interesante observar que Schopenhauer añade una explicación histórica a su tesis sobre la incoherencia de la obligación moral kantiana (una contradicción in adiecto,

---

[357] Cf. también la siguiente afirmación de Wittgenstein en el *Tractatus*: "El primer pensamiento ante el establecimiento de una ley con la forma: 'Tu debes…'" es el siguiente: ¿y qué, si no lo hago?" [Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines Gesetzes von der Form: 'du sollst…' ist: und was dann, wenn ich es nicht tue?] (Wittgenstein, 1921: 83 [proposición número 6.422]) Lo que sugiere esta afirmación, a mi entender, es que, si no ocurre nada, entonces soy libre de no hacerlo.

[358] Cf. Anscombe (1958: 27). He sugerido objeciones a este concepto de ley en la sección III. 2. 5.

[359] "Moral predigen ist schwer, Moral begründen unmöglich", epígrafe en la obra de Schopenhauer *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1841).

como se expresa), basada en una determinada interpretación de los distintos periodos históricos de la filosofía moral. De acuerdo con esta tesis, detrás de la idea de la obligación moral (o subyacente a ella) está lo que Schopenhauer denomina la "ética teológica". Así, en su obra *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer afirma lo siguiente:

> En las centurias del cristianismo, la ética filosófica ha tomado su forma, inconscientemente, de lo teológico. Ahora bien, como la ética teológica tiene una forma esencialmente imperativa [*gebietende*], la ética filosófica ha aparecido también en la forma de precepto y obligación moral, y ello con toda inocencia, y sin sospechar que, para esto, primero es necesario otra sanción. (Schopenhauer, 1841: 20)

Anscombe, en lugar de la expresión "ética teológica", habría hablado de "concepción legal de la ética" o "ética "hebreo-cristiana". Cito este pasaje para insistir, una vez más, en que el argumento *histórico* de Anscombe acerca de la obligación moral, como el de Schopenhauer, no es demasiado plausible. Como he señalado antes, al contrario de lo que ambos sostienen, el concepto de obligación moral recorre toda la historia del pensamiento moral, con independencia no solo del judaísmo y cristianismo, sino de cualquier "ética teológica" en general.

Friedrich Nietzsche es otro autor en el que Anscombe parece haberse inspirado (algo que no es de extrañar, dada la influencia de Schopenhauer en Nietzsche). En particular, hay un cierto paralelismo entre las afirmaciones de Anscombe sobre la relación entre el lenguaje moral y el cristianismo, y las tesis de Nietzsche —por ejemplo, en su obra *Sobre la genealogía de la moral*— sobre el origen de las principales categorías morales. Nietzsche defiende una tesis que hemos visto ya en Anscombe, aunque en una forma ligeramente distinta: la noción de "culpa", central para la idea de "obligación moral", tiene su origen directo en la moral cristiana y su noción *legal* de obligación. El siguiente par de citas —en que se afirma una vinculación entre la "obligación legal" por un lado y la "culpa" y la "obligación moral" por otro— son bastante representativas de esta tesis:

> Fue en esta esfera de obligación legal [*im Obligationen-Rechte*] que el mundo conceptual de "culpa", "conciencia", "deber", "santidad del deber", tiene su origen. […] ¿Y acaso no podría añadirse que, fundamentalmente, este mundo no ha perdido desde entonces un cierto hedor de sangre y tortura? (Ni siquiera

> en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad). (Nietzsche 1887: 805)
>
> La llegada del dios cristiano, el Dios máximo de cuantos han sido alcanzados, ha traído al mundo también, en consecuencia, la máxima cantidad de sentimiento de culpa (Nietzsche, 1887: 830)

En otras palabras, Nietzsche sostiene que el lenguaje de la moral en general (y por una extraña implicación, también el lenguaje de la filosofía moral kantiana) proviene del cristianismo. El cristianismo habría creado *ex novo* el lenguaje de la moral: un lenguaje, además, en opinión de Nietzsche, no solo legal, sino también —y precisamente por ser *legal*— lleno de violencia y crueldad.[360]

Es sorprendente observar cómo Anscombe —una autora devotamente creyente— comparte las premisas del argumento de Nietzsche, uno de los críticos más implacables del cristianismo. En realidad tiene cierta lógica. Podríamos decir que Anscombe está de acuerdo con el diagnóstico de Nietzsche (el lenguaje moral proviene del cristianismo) pero le da una valoración inversa: así, si para Nietzsche la aparición del cristianismo y su noción de "obligación moral" fue algo negativo, para Anscombe, en cambio, fue un desarrollo positivo, solo truncado por la Reforma protestante. Pero en mi opinión esta diferencia, por llamativa que sea, no debe ocultar la similitud fundamental que existe entre estos autores. En ambos casos, según he argumentado, encontramos la misma tesis histórica implausible: a saber, que el lenguaje propio de la moralidad es un producto histórico, una consecuencia del cristianismo.[361]

4.5. El problema de la autonomía en ética

Las tesis de Anscombe plantea otro problema: convierte a la obligación moral en incompatible con la *autonomía* de la ética. Pues, como hemos visto, supuestamente la

---

[360] El supuesto origen de esta crueldad legal, cree Nietzsche, es atribuible a las relaciones jurídicas entre deudor y acreedor. (Nietzsche 1887: 804)

[361] Un indicio más de esta similitud fundamental es la afirmación de Nietzsche según la cual "bueno" y "malo" en un sentido no moral ("*gut und schlecht*") son reemplazados por "bueno" y malo" en sentido moral ("*gut und böse*") como consecuencia de la religión judía y el cristianismo. (Véase Nietzsche, 1887: 773–774, 778, *et passim*). En Anscombe, como hemos visto, hay también un "ought" no moral (el que tiene un sentido "natural") y un "ought" "moral" (el que deriva de la ética hebreo–cristiana).

noción de obligación es un sinsentido al margen de, o independientemente de, la creencia en la Ley Divina. Ello significa, en último término, que la obligación moral no es independiente de la teología, o de modo más general, la ética de la religión.[362]

De hecho, y como han subrayado algunos autores,[363] Anscombe suscribe una versión de la ética conocida en la literatura como teoría del voluntarismo divino. De acuerdo con esta versión, el criterio del bien y del mal (o de los que es obligatorio o prohibido; permisible o impermisible; admirable o no admirable, etc.) reside fundamentalmente en la voluntad de Dios. Lo bueno es bueno porque Dios lo quiere. De modo análogo, lo malo es malo porque Dios *no* lo quiere. (o bien: porque Dios lo aborrece, abomina, etc.).

La teoría del voluntarismo divino no goza en general del favor de los filósofos morales. Contra ella se ha venido formulando desde Sócrates una objeción simple pero poderosa. Esta objeción invierte los términos establecidos por el voluntarismo divino. El bien no es bueno porque Dios lo quiera, sino al revés: Dios quiere lo que es bueno porque es bueno. (En el contexto de la discusión Sócrates, hay que hablar más bien "los Dioses"). No obstante, probablemente a Anscombe esta objeción socrática le debería parecer superficial, o, al menos, no se encuentra en MMP ni un solo argumento en contra de esta conocida objeción. Sin embargo, podemos encontrar un argumento explícito en contra de la argumentación de Sócrates —uno que podría razonablemente ser asumido por Anscombe— si acudimos de nuevo a las ideas de Wittgenstein, en este caso en torno a la bondad y la obligación moral. Cf. la siguiente afirmación de Wittgenstein:

> Schlick afirma que en la ética teológica había dos concepciones en torno a la esencia de la bondad: de acuerdo con la interpretación más superficial, lo bueno es bueno por la siguiente razón: porque Dios lo quiere. De acuerdo con la interpretación más profunda, Dios quiere lo bueno por la siguiente razón: porque es bueno. En mi opinión, sin embargo, la primera concepción es la más profunda: lo bueno es aquello que Dios ordena [*gut ist, was Gott befiehlt*]. Pues esta concepción impide cualquier intento de explicación del "porqué" algo es bueno, mientras que, precisamente, la segunda concepción es la superficial, la racionalista, la que quiere hacer creer que lo bueno, además de ser bueno,

[362] Una excepción son Aristóteles y Platón: la ética de estos autores sí es independiente de la religión (pues supuestamente en los escritos de estos autores no existe la noción de obligación moral).

[363] Irwin (2006b)

> puede ser fundamentado. La primera concepción afirma claramente que la esencia de la bondad no tiene nada que ver con los hechos, y por ello, no puede ser explicada por ninguna proposición. Si hay una proposición que expresa precisamente aquello que pienso, es esta: aquello que Dios ordena, esto es lo bueno. (Wittgenstein & Waismann, 1967: 115)[364]

Wittgenstein expresa aquí la concepción del voluntarismo divino vigorosamente. Es razonable suponer, además, que Anscombe compartiría este argumento. A ambos se les puede conceder, en cualquier caso, que el voluntarismo divino es la teoría ética más económica, pues impide buscar una "explicación" de lo que es bueno, más allá del "hecho" de que Dios lo quiere. Con todo, esta concepción está expuesta, en mi opinión, a objeciones insuperables.

En primer lugar, el voluntarismo divino expone las normas éticas a la arbitrariedad, es decir, al arbitrio o capricho de la voluntad de Dios. Ciertamente, puede ser, en el mejor de los casos, que Dios siempre quiera cosas buenas, y al mismo tiempo, aborrezca o deteste las malas. Es posible, por ejemplo, que a Dios le repugne el homicidio. Si fuese así, el homicidio sería, de acuerdo con el voluntarismo divino, algo malo. Pero lamentablemente nada excluye la posibilidad contraria: que a Dios no solo no le repugne el homicidio, sino que lo desee o encuentre atractivo. Bajo esta última premisa, aceptar el voluntarismo divino significaría aceptar que una acción intuitivamente mala —el homicidio— es en realidad buena. En una palabra: en esta teoría, la voluntad de Dios sustituye cualquier otra razón (como en el clásico *hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*).

Algunos teóricos del voluntarismo divino, ciertamente, oponen la objeción de arbitrariedad negando la posibilidad de que Dios quiera lo que es malo. Dios siempre quiere lo bueno. Pero esta afirmación es difícil de corroborar (¿cómo se conoce la voluntad de Dios?). Otros teóricos —tal vez los más extremos— no encuentran que la objeción de arbitrariedad tenga ningún peso. Para ellos, si la voluntad de Dios diera por buenos actos considerados generalmente malos (es decir, considerados malos por la opinión de la mayoría de seres humanos) el problema radicaría en la opinión de esta mayoría, no en la voluntad de Dios. Un ejemplo que muestra esto, supuestamente, es la historia bíblica del profeta Abraham y su hijo Isaac. Para el voluntarista divino más extremo, si Abraham hubiera sacrificado a su propio hijo Isaac, simplemente porque

---

[364] El pasaje de Moritz Schlick aludido por Wittgenstein se encuentra en Schlick (1930).

esta era la voluntad de Dios, la acción de Abraham habría sido tan buena como correcta. Ahora bien, probablemente la mayoría de filósofos encuentre esta conclusión repugnante. Si la consecuencia de la teoría del voluntarismo divino es dar por bueno un acto que es malo (como lo hubiera sido el sacrificio de Isaac por parte de Abraham), entonces esta teoría debe ser rechazada, o modificada sustancialmente.

Como ya he indicado antes, se considera que el mismo Sócrates ya rechazó la teoría del voluntarismo divino con parecidas razones.[365] En el diálogo platónico *Eutifrón*, Sócrates dialoga con Eutifrón, un joven ateniense que afirma *conocer* la voluntad de los Dioses, y en consecuencia, saber lo que es bueno. Sócrates le invita a considerar la siguiente alternativa: (i) si lo que es bueno es bueno porque lo quieren los Dioses, o al contrario, si (ii) los Dioses quieren lo que es bueno porque es bueno.[366] Sócrates se decanta por (ii), demostrando que (i) lleva a contradicciones (los dioses quieren cosas contradictorias). Desde entonces en filosofía este argumento es familiar y prueba —al menos para aquellos convencidos por su argumento— la independencia lógica de la ética de la religión. Dicho de otro modo, el argumento socrático prueba la no arbitrariedad de las normas morales.[367]

Sin embargo, Anscombe no parece satisfecha con un tipo de razonamiento. En MMP escribe:

> […] philosophers actually suppose that the divine law notion can be dismissed as making no essential difference even if it is held —because they think that a "practical principle" running "I ought (i.e. am morally obliged) to obey divine laws" is required for the man who believes in divine law. But actually this notion of obligation is a notion which only operates in the context of law. (MMP: 43)

La terminología de los "filósofos" que Anscombe critica es diferente a la de Sócrates confrontando a Eutifrón. Sin embargo, la objeción es esencialmente la misma. La creencia en la Ley Divina no es suficiente para identificar a las acciones buenas

[365] Driver (2006)

[366] Platón, *Eut*. 10d, *et passim*.

[367] Cf. Nielsen (1961). Ello no significa que considerar que la ética no pueda basarse en la religión en un sentido más modesto. Tal vez alguien considera que el hecho de que Dios ordene o prohíba *x* es relevante en algún sentido (una razón para él para llevar a cabo o no x), pero ello es compatible con reconocer que *x* es bueno o malo independientemente de la voluntad divina.

moralmente. debería creer que una acción es buena simplemente porque así lo dice la Ley Divina. Al contrario, debería creer que la Ley Divina considera a la acción buena porque la acción es en sí misma buena: es decir, buena independientemente de la Ley Divina.

En suma, la concepción de "obligación moral" de Anscombe supone una versión muy cruda de voluntarismo divino,[368] vulnerable a la objeción de que convierte a la ética en algo arbitrario. Esta concepción tan radical de lo que constituye el núcleo de la tradición ética "judeo-cristiana" hace, a mi entender, todavía menos plausible la tesis de que el concepto de "obligación moral", al margen de la Ley Divina, no tiene sentido. Incluso, si realmente se creyó durante siglos que la obligación moral derivaba únicamente de una supuesta Ley Divina, la desaparición de esta creencia debería interpretarse más bien como un progreso filosófico. La sociedad en su conjunto habría entendido y compartido el razonamiento de Sócrates: que la Ley Divina no establece el criterio de lo que está bien y está mal.[369]

4.6. Acción justa y egoísmo en Anscombe

Finalmente, una de las objeciones que se pueden aducir contra la argumentación de Anscombe es que parece justificar la acción —especialmente la acción justa— apelando a razones en último término egoístas. Pues el agente que delibera sobre si debe actuar justamente o no, tiene en cuenta como razón final, según Anscombe, su *eudaimonia* propia. Esta es la razón que, a la postre, motiva al agente a actuar de manera justa.

---

[368] Esta es la tesis del paper de Irwin, (2006). En él sostiene convincentemente que Anscombe pasa por alto los filósofos medievales y/o escolásticos posteriores que definen la obligación moral con independencia de la Ley Divina. Estos son los autores que él llama "naturalistas", porque basan la idea de obligación en la idea de derecho natural (*inter alias* Tomás de Aquino, Suárez, y Grocio), y que opone a los voluntaristas, que sí identifican obligación moral simplemente con la voluntad de Dios (por ejemplo Occam, Puffendorf).

[369] Ello en ningún caso es necesariamente incompatible con el cristianismo —ni con el catolicismo— solo con la versión que presenta Anscombe. Cf. Irwin (2006b).

Esta justificación de la acción justa en base a la *eudaimonia* está inspirada explícitamente en Aristóteles.[370] Las razones por las cuales Aristóteles recomienda actuar de manera justa (y asimismo abstenerse de actuar injustamente) son en último término que una acción justa contribuye *esencialmente* a la *eudaimonia* propia. Para Anscombe, esta razón, además, es una razón válida en todos los casos, o sea, una razón que siempre se impone a otras razones. Por eso, a la pregunta: "¿puede haber *alguna* ocasión en la que sea necesario actuar injustamente?",[371] la respuesta de Aristóteles, según Anscombe, es absolutamente negativa:

> One man —a philosopher— may say that since justice is a virtue, and injustice a vice […] and essentially the *flourishing* of a man *qua* man consists in his being good (e.g. in virtues) […] so a man needs, or ought to perform, only virtuous actions; and even if, as it must be admitted may happen, he flourishes less, or not at all, in inessentials, by avoiding injustice, his life is spoiled in essentials by not avoiding injustice —so he still needs to perform only just actions. That is roughly how Plato and Aristotle talk […] (MMP: 43)

La propia Anscombe advierte a continuación de las dificultades de esta justificación, y en particular, de la distinción entre florecer en lo esencial y florecer en cosas no esenciales. Pues ciertamente es difícilmente creíble que alguien "florezca esencialmente" cuando, como resultado de su acción justa, "no florece nada en lo inesencial". Pues lo inesencial incluye bienes tales como el bienestar material, las amistades, el poder político, el placer, e incluso la vida. En este sentido, "no florecer *nada* en inesenciales" puede significar: pobreza, soledad, impotencia, dolor, o incluso perecer. ¿Y quién considera creíble que alguien que es justo, pero sufre una de estas calamidades, florece o es *eudaimōn*? Incluso el mismo Aristóteles, al menos en ocasiones, no parece admitir esta posibilidad.[372]

Sin embargo, Anscombe parece insinuar que esta posibilidad sí debe ser admitida, a pesar de todas las dificultades. La clave es presentar una "filosofía de la psicología"

---

[370] Anscombe menciona Platón, y nosotros podríamos añadir Sócrates. Pero para abreviar me refiero en lo que sigue exclusivamente a Aristóteles.

[371] Entiéndase: de manera *intrínsecamente* injusta.

[372] Cf. el pasaje: "los que dicen que el que está siendo torturado, o el que ha caído en grandes infortunios, es feliz si es bueno, están diciendo, voluntaria o involuntariamente, algo absurdo" (EN VII 14, 1153b 19–21)

adecuada[373] que elucide correctamente el concepto de "florecer humano" (=*eudaimonia*). Una vez desarrollada esta filosofía, desaparecerá la impresión de que la acción justa puede ser contraria, en algunas ocasiones, a la *eudaimonia*:

> That is roughly how Plato and Aristotle talk; but it can be seen that philosophically there is a huge gap, at present unfillable as far as we are concerned, which needs to be filled by an account of human nature, human action, the type of characteristic a virtue is, and above all of "human *flourishing*". And it is the last concept that appears the most doubtful. For it is a bit much to swallow that a man in pain and hunger and poor and friendless is *flourishing*, as Aristotle himself admitted. (MMP: 43–44)

Nótese bien que Anscombe asegura que es "un poco excesivo tragarse" (*a bit much to swallow*) que una persona con dolor, sin amigos, etc. es feliz. Esta formulación es una manera retórica (eufemística) de dar a entender que, en realidad, tragarse esta posibilidad "no es demasiado" (*not too much*).[374]

Esta impresión es reforzada por el argumento subsiguiente, en que la justificación de la acción justa de Aristóteles —por la que *nunca* debemos actuar injustamente— es comparada con la justificación religiosa de la acción justa. Los creyentes en la Ley Divina nunca aceptan la posibilidad de actuar de modo injusto, porque ello sería contravenir la Ley de Dios. La violación de la Ley Divina, por otro lado, nunca es beneficioso. Su cumplimiento, por contra, siempre es positiva en términos del *flourishing*. El concepto de *flourishing*, por tanto, no es privativo de los filósofos griegos. Los creyentes judíos y cristianos también comparten este concepto.

En definitiva, a la pregunta "¿puede haber *alguna* ocasión en la que sea necesario actuar injustamente?" el creyente de la tradición judeo-cristiana (como Aristóteles) responde con un no rotundo. Y la justificación es en ambos casos la misma: la *eudaimonia*:

> The man who believes in divine laws will say perhaps "It is forbidden, and however it looks, it cannot be to anyone's profit to commit injustice"; he like the Greek philosophers can think in terms of *flourishing*. If he is a Stoic, he is apt to have a decidedly strained notion of what *flourishing* consists in; if he is a Jew or Christian, he need not have any distinct notion: the way it will profit him to abstain from injustice is something that he leaves it to God to determine,

[373] Cf. la primera tesis.

[374] Cf. Crisp (2004)

> himself only saying "It can't do me any good to me to go against his law." (He also hopes for a great reward in a new life later on, e.g. at the coming of Messiah; but in this he is relying on special promises.)

En resumen, tanto Aristóteles como la ética hebreo-cristiana comparten un mismo posicionamento *eudaimonista*.[375] La pregunta que se hace el aristotélico es: ¿por qué debo ser justo? Y la respuesta es en términos de la *eudaimonia*. ("Porque, en último término, la justicia contribuye a mi felicidad esencial"). Y lo mismo ocurre con la persona creyente en la Ley Divina (judía, cristiana, o estoica). Esta también se pregunta: ¿por qué debo ser justo? Y la respuesta es también, según Anscombe, en términos *eudaimonistas*. El judío tal vez espera que la llegada del Mesías le reporte "un gran beneficio en una nueva vida más allá", y lo mismo el cristiano.

Esta común justificación *eudaimonista* separa por un lado a creyentes en la Ley Divina y Aristóteles, y por otro a los modernos filósofos consecuencialistas. A la pregunta "¿puede haber *alguna* ocasión en la que sea necesario actuar injustamente?", el consecuencialista responde —según Anscombe— que sí puede haberla:

> It is left to modern moral philosophy —the moral philosophy of all the well-known English ethicists since Sidgwick— to construct systems according to which the man who says "We need such-and-such, and will only get it this way" may be a virtuous character: that is to say, it is left open to debate whether such a procedure as the judicial punishment of the innocent may not in some circumstances be the "right" one to adopt […] (MMP: 44)

La diferencia entre unos y otros, y la distinta manera de concebir la relación de la justicia con la *eudaimonia*, puede ilustrarse con la siguiente tabla:

[375] Hunt (1996)

	¿La acción injusta es permisible en *alguna* ocasión?	¿Por qué?
Aristóteles/Platón	No	1) Es contrario a la virtud 2) La virtud contribuye al "*flourishing*"
Creyentes en la Ley Divina (judíos, cristianos)	No	1) Está prohibido por Dios 2) Obedecer a Dios contribuye al "*flourishing*"
Consecuencialistas	Sí	En alguna ocasión, puede que la acción injusta maximice el bien

4.7. ¿Una justicia basada en la eudaimonia? Una analogía con la apuesta de Pascal

La justificación última de la acción justa que ofrece Anscombe resulta parecida, en un sentido que voy a explicar a continuación, a la conocida "apuesta de Pascal". Pascal —un filósofo pionero en teoría de la probabilidad[376]— elaboró un argumento religioso con la siguiente finalidad práctica: decidir si creer (o no) en la existencia de Dios. Este argumento se basa en dos sencillas premisas. De acuerdo con la primera, Dios existe o no existe. No hay una tercera alternativa. De acuerdo con la segunda, la decisión de creer (o no creer) en Dios puede tener consecuencias radicalmente distintas para el agente. Si Dios, efectivamente, existe, la decisión de creer es recompensada por Dios mismo de manera infinitamente positiva (con la Vida Eterna), mientras que la decisión de no creer en Él obtiene, por el contrario, una recompensa infinitamente negativa (la Condenación Eterna). En cambio, si Dios no existe, las consecuencias de la decisión en un sentido u otro (creer o no en Dios) son prácticamente insignificantes.

Los resultados de la decisión pueden representarse en una tabla:

[376] Baso mi exposición en material en Hacking (2001: 115–125)

	Dios Existe	Dios no existe
El agente cree en Dios	Vida Eterna	Indiferente
El agente no cree en Dios	Condenación Eterna	Indiferente

A la vista los resultados respectivos mostrados en esta tabla, ¿cuál es la mejor decisión para el agente? ¿Creer en Dios o no creer en Dios? De modo obvio, la mejor decisión es apostar por creer en Dios. Pues esta es la decisión que tiene mayor utilidad total, tanto si existe Dios como si no. Como lo expresa Pascal: Si apuestas por creer en Dios, entonces, "si ganas, lo ganas todo; si pierdes, no pierdes nada. Apuesta, pues, que Dios existe, sin dudar".[377]

Pues bien: el razonamiento que Anscombe atribuye al creyente en la Ley Divina se puede interpretar de manera análoga. Para Anscombe, la persona que cree en la Ley Divina, enfrentada a la decisión entre la acción justa e injusta, piensa en términos de (su) *flourishing*. En particular, el creyente piensa que de la acción injusta no derivaría ningún provecho. De la acción justa, en cambio, espera su florecer, y este florecer *incluye* la Vida Eterna. Estas conclusiones, aunque no son obvias a primera vista, pueden extraerse de una lectura atenta del siguiente pasaje:

> [*a*] The man who believes in divine laws will say perhaps: "it is forbidden, and however it looks, it cannot be to anyone's profit to commit injustice"; he like the Greek philosophers can think in terms of "*flourishing*." [*b*] If he is a Stoic, he is apt to have a decidedly strained notion of what *flourishing* consists in; if he is a Jew or Christian, he need not have any very distinct notion: the way it will profit him to abstain from injustice is something that he leaves it to God to determine, himself only saying "It can't do me any good to go against his law".

[377] Cf. Pascal (1669 / 1964) "Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter". El argumento de Pascal es por descontado mucho más sofisticado. En la versión simplificada que acabo de presentar, se supone que la probabilidad de existencia de Dios es de un 50%. Pero el argumento de Pascal aparentemente es válido incluso si se asume que dicha probabilidad es insignificante, pero no obstante, superior a cero. (cf. Hacking 2001: 121–122). Para nuestro argumento, sin embargo, no es necesario entrar en estos detalles.

> [*c*] (He also hopes for a great reward in a new life later on, e.g. at the coming of Messiah; but in this he is relying on special promises.) (MMP: 44)

En [*a*] Anscombe afirma que el creyente en la Ley Divina piensa —como los filósofos griegos griego— en términos *eudaimonistas* (en términos del *flourishing*). Este aserto puede interpretarse en el sentido de que la persona creyente en la ley divina conecta su acción, en último término, con la *eudaimonia*, de modo análogo a los griegos. En [*b*], Anscombe sostiene que, en el caso de un creyente judío o cristiano, no hay una idea muy clara de cuál es el beneficio que aporta abstenerse de la injusticia. En otras palabras, no hay una idea muy clara de en qué consiste la *eudaimonia*, por comparación con la elaboración de los filósofos griegos (Anscombe alude al concepto más bien austero de felicidad de los estoicos,[378] pero podría pensarse también en Aristóteles). Más bien, el creyente deja en manos de Dios la definición de lo que es la *eudaimonia*. Sin embargo, en (*c*) se afirma aparentemente lo contrario: el creyente fía su esperanza en "una gran recompensa", concretamente en una nueva vida en el más allá ("a new life later on"). En otras palabras, el creyente espera como recompensa por su conducta justa la vida eterna.

De esta argumentación, puede deducirse una estructura de razonamiento análoga a la apuesta de Pascal en el siguiente sentido. Enfrentado a la decisión de actuar justamente o no, un agente debe pensar que si la Ley Divina existe, la justicia se verá recompensada con una nueva vida (más tarde, en el más allá), mientras que si actúa injustamente, (y consiguiente injusticia) tienen como consecuencia, presumiblemente, la condenación eterna.[379] Por el contrario, si la Ley Divina no existe, la diferencia no será sustancial, porque no afecta a la esencia de la *eudaimonia*, sino a los bienes externos. En resumen, se puede elaborar la siguiente tabla parecida a la anterior:

	La Ley Divina existe	La Ley Divina no existe
Acción justa	Vida Eterna	Indiferente
Acción injusta	Condenación Eterna	Indiferente

[378] Cf. Geach (1977)

[379] La afirmación de Anscombe parece, ciertamente, más modesta: "no me puede hacer ningún bien".

¿Cuál es la mejor opción para el agente: la acción justa o la injusta? Claramente, la acción justa. Si la ley Divina no existe, si las circunstancias acompañan estaré en la misma situación que si actúo injustamente. (Aunque desgraciadamente, a menudo las circunstancias no acompañan, y estaré mucho peor situado que la persona que ha elegido actuar con injusticia). Por contra, si la Ley Divina existe, me aguarda la vida eterna.

***

En el capítulo siguiente, voy a profundizar en la objeción de egoísmo contra la teoría de la ética de las virtudes neoaristotélica.

IV. ÉTICA NEOARISTOTÉLICA (2): JULIA ANNAS Y LA OBJECIÓN DE EGOÍSMO

> For there is no such *finis ultimus*, utmost aim, nor *summum bonum*, greatest good, as is spoken of in the books of the old moral philosophers. […] Felicity is a continual progress of the desire, from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter.
>
> (Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. XI)

Según una opinión ampliamente extendida en la literatura sobre ética antigua, casi todos los autores y escuelas filosóficas de la Antigüedad sostienen, en esencia, éticas eudaimonistas. Es decir, tanto autores como Sócrates, Platón y Aristóteles como escuelas como el estoicismo, el epicureísmo, o el escepticismo, basan su ética en torno a la idea de *eudaimonia*, o felicidad. Esta coincidencia entre autores y escuelas ha sido denominada, en una acertada expresión, como "consenso eudaimonista".[380] Dicho consenso, en su forma más simple, podría considerarse como la aceptación del siguiente principio:

---

[380] La obra de referencia con respecto al consenso eudaimonista en la ética antigua es Julia Annas (1995). Según Annas, este consenso tiene pocas excepciones: los filósofos de la escuela cirenaica, que postulan como fin de la acción no la felicidad, sino el placer inmediato (Annas, 1995: 38, 228–230, y *passim*).

(P1) el fin último de la acción humana racional es, y debe ser, la felicidad propia.[381]

En contraste, según una opinión igualmente extendida, en la filosofía moral moderna dicho consenso básico acerca de la felicidad propia es inexistente. Más aún: en la filosofía moderna, el consenso eudaimonista es visto con suspicacia, cuando no como algo moralmente objecionable. Si simplificamos y dividimos la filosofía moral moderna en dos grandes tipos —deontología y consecuencialismo— observamos que ambas rechazan de modo explícito el consenso eudaimonista. Por un lado, las teorías deontológicas suponen que puede existir una contradicción de principio entre la idea de felicidad, por un lado, y la noción de deber, por otro. Por ello, el consenso eudaimonista —considerar la felicidad propia como el fin último de la acción— puede resultar contrario al deber.[382] Por su parte, las teorías consecuencialistas, si bien comparten con las teorías antiguas cierto eudaimonismo —sobre todo las versiones utilitaristas—, poseen, sin embargo, un concepto de felicidad en apariencia muy distinto. A diferencia de las teorías antiguas, las teorías utilitaristas no se centran en la felicidad *propia*. Al contrario, consideran que el objetivo último de la acción es y debe ser la felicidad *en general*, o del mayor número de personas.[383] Ello supone, con frecuencia, considerar la *eudaimonia* desde un punto de vista estrictamente *imparcial*, no personal: una perspectiva, en definitiva, que se opone por completo a la de las teorías antiguas.

El contraste señalado entre la ética antigua (a favor de la *eudaimonia* propia) y la filosofía moderna (en contra de la *eudaimonia* en cualquier forma, o bien solo contra la *eudaimonia propia*) constituye sin duda una simplificación.[384] Pese a ello, un contraste tan poco diferenciado está presente todavía en muchas discusiones en ética contemporánea. En particular, los defensores de la ética neoaristotélica invocan a

---

[381] Este principio es denominado por Gregory Vlastos "el Axioma Eudaimonista" (cf. Vlastos, 1991: 203). Según Vlastos, dicho "axioma" es enunciado por vez primera por Sócrates, y en adelante pasa a ser compartido por "todos los moralistas de la antigüedad clásica" (Vlastos, *ibid*.).

[382] Véase por ejemplo Prichard (1928)

[383] Como sugiere el lema "la mayor felicidad para el mayor número" (Hutcheson).

[384] Una colección de artículos que intenta atemperar dicho contraste —con una intención conciliadora entre filosofía antigua y moderna (básicamente entre la tradición aristotélica y kantiana en ética)— se encuentra en Engstrom & Whiting (1998).

menudo dicho contraste en su favor, presentándose a sí mismos como firmes partidarios del antiguo consenso eudaimonista. En otras palabras, dichos autores admiten como correcto el principio eudaimonista, según el cual el fin último de la acción humana racional es, y debe ser, la *eudaimonia* propia. Por otra parte, la idea de felicidad propia les sirve también como base para una crítica de la ética moderna. Según esta crítica, tanto la deontología como el consecuencialismo —las formas típicamente modernas de filosofía moral— relegan la idea de felicidad propia a un segundo plano, y así convierten el pensamiento ético en una actividad desalentadoramente impersonal. En el peor de los casos, el pensamiento moral moderno deviene en una actividad intrínsecamente alienante u opresiva.[385] La réplica de los filósofos modernos, a su vez, suele ser simple. En esencia, consiste en señalar que, si una teoría propone la felicidad propia como fin último de la acción humana, el resultado es una teoría ética moralmente objecionable. Pues o bien la teoría sostiene un punto de vista directamente opuesto al deber ético (la respuesta de la deontología), o bien da prioridad, de modo injustificado, a la felicidad propia, en detrimento de la felicidad igualmente valiosa de otros individuos (la réplica del utilitarismo).[386]

En el presente capítulo, voy a centrarme de modo exclusivo en una de las objeciones "modernas" más familiares contra lo que he venido llamando "consenso eudaimonista antiguo". De acuerdo con esta objeción, el principio eudaimonista, esto es:

(P1) el fin último de la acción humana racional es, y debe ser, la felicidad propia

supone una fundamentación *egoísta* de la ética.

Esta objeción, sin duda, tiene una larga y polémica tradición. Sin embargo, por el momento, a efectos del presente capítulo, voy a limitarme a una formulación reciente del filósofo consecuencialista Thomas Hurka,[387] en su debate con la especialista en ética antigua Julia Annas.[388]

---

[385] Cf. la crítica de Stocker (1975); también Williams (1985)

[386] Estas objeciones pueden encontrarse Kant y en Bentham. En *V* discuto la objeción de Kant con algo de detenimiento. (Por lo que respecta a Bentham, cf. lo que Mill llamó el *dictum* de Bentham: "Everybody to count for one, nobody for more than one").

[387] En Hurka (2001)

[388] En el siguiente capítuo abordo la objeción de egoísmo tal y como es formulada por Kant.

El debate entre Hurka y Annas, en líneas generales, es el siguiente. Para Hurka, el concepto de felicidad propia, entendido como el fin último de la acción, encierra una concepción egoísta de las razones normativas de la acción. Pues una concepción de este tipo supone que la *razón* última de la acción reside en el bien propio de los agentes, por oposición, esto es, al bien del resto de personas afectadas por la acción. Para Annas, en cambio, esta crítica no tiene ninguna base, ya que el concepto de *eudaimonia* propia, bien entendido, incluye el ejercicio de disposiciones altruistas, como la generosidad, la justicia, o la amistad. Estas virtudes, de manera obvia, incluyen o abarcan necesariamente el bien de los demás.

Antes de abordar con más detalle la objeción de egoísmo de Hurka y reconstruir el debate con Annas, es aconsejable, no obstante, precisar el significado del término "egoísmo". Este término es considerablemente ambiguo, y un uso poco precavido del mismo en una discusión filosófica puede generar equívocos.

1. EGOÍSMOS

A continuación, hago una distinción entre tres sentidos de "egoísmo": (i) un sentido coloquial, (ii) un sentido psicológico, y (iii) un sentido ético. Básicamente, el egoísmo en sentido coloquial posee un contenido evaluativo; el psicológico un contenido descriptivo, y el egoísmo ético, un contenido prescriptivo.[389]

1.1. Egoísmo en sentido coloquial

El término "egoísmo" en sentido coloquial se suele emplear para valorar, o bien la personalidad o el carácter de los individuos, o bien sus acciones o su

[389] Otras clasificaciones distinguen dos sentidos adicionales: un "egoísmo racional" y un "egoísmo económico". (Véase K. Baier: 1990). Pero estas formas de egoísmo, a mi entender, o bien no constituyen para nada formas de egoísmo —paradójicamente, el "egoísmo económico" tiene como objetivo último el bien común (un ejemplo sería Smith [1776])—, o bien son subsumibles bajo alguno de los tres sentidos que he distinguido: así, en mi opinión, el "egoísmo racional" es tan solo una variante de "egoísmo ético".

comportamiento.[390] Pero sea cual sea el objeto al que se aplique, "egoísmo" constituye un término claramente peyorativo. Así, el egoísmo entendido como rasgo del carácter se valora de manera habitual como un grave defecto o imperfección de los individuos, y la correspondiente conducta egoísta se rechaza generalmente como antisocial.

Este sentido coloquial y evaluativo de egoísmo lo encontramos reseñado habitualmente en los diccionarios de uso. Por ejemplo, el diccionario de María Moliner define egoísmo como "la cualidad o actitud" de la persona egoísta, y describe a esta, a su vez, como:

> … la persona que antepone en todos los casos su propia conveniencia a la de los demás, que sacrifica el bienestar de otros al suyo propio o reserva solo para ella el disfrute de las cosas buenas que están a su alcance… (María Moliner, *Diccionario de Uso del Español*, s. v.)

De esta definición pueden inferirse dos características básicas del egoísmo coloquial, o egoísmo en tanto que rasgo del carácter o de la conducta. En primer lugar, el egoísta antepone el interés propio *en todos los casos*, o sea, siempre. En segundo lugar, el egoísta antepone su interés propio *incluso en aquellos casos* en que ello supone *sacrificar* el bienestar ajeno (o bien, como lo expresa Moliner, "reservar únicamente para sí" lo que es bueno).

Ambas características son importantes, pero quizá la segunda lo sea especialmente. No parece razonable llamar a una persona egoísta por el mero hecho de anteponer (en algunos casos) el bien propio al bien de los demás. Muchas veces no hay nada malo en ello. Por ejemplo, normalmente no es considerada "egoísta" la persona que se preocupa primero por su propia salud y no por la de otros.[391] Para merecer la apelación de egoísta, más bien, una persona debe anteponer su propio bien incluso en aquellos casos en que hacerlo no se considera moralmente aceptable porque supone un sacrificio injustificado del bien de otra persona. En definitiva, la persona identificada como "egoísta" en el sentido coloquial es, específicamente, aquella que sacrifica —de manera ilegítima— el bien de otras personas en aras del suyo propio.

---

[390] Frankena (1973: 17–18)

[391] K. Baier (1991: 197)

Como he sugerido antes, el término egoísmo en sentido coloquial tiene un contenido evaluativo. La evaluación que lo acompaña es por completo negativa, lógicamente, pues la actitud egoísta es incompatible con la cooperación social, y en particular, imposibilita resolver los conflictos entre distintas personas de manera satisfactoria, esto es, teniendo en cuenta el bien de *todas* las partes implicadas. Por ello se entiende que el "egoísmo" suscite siempre una condena y un rechazo generales.[392]

Como veremos a continuación, sin embargo, estas connotaciones enteramente negativas son exclusivas del término egoísmo empleado en sentido coloquial. Ni el egoísmo psicológico ni el egoísmo ético poseen necesariamente una connotación negativa, pese a que existen obvias conexiones o solapamientos entre estos conceptos.

1.2. Egoísmo psicológico

El "egoísmo psicológico" se refiere en primer término a una teoría: una teoría puramente descriptiva, centrada, como tal, en describir o explicar la *motivación* de la conducta humana. A diferencia del egoísmo en sentido coloquial, pues, este uso del término egoísmo no lo identifica como un rasgo del carácter, ni como una cierta pauta de acción o comportamiento, ni tiene tampoco una connotación evaluativa, ni positiva ni negativa. Otra diferencia importante es que el egoísmo psicológico pretende explicar *toda* acción humana, es decir, tanto las consideradas moralmente aceptables como las inaceptables. (En contraste, el egoísmo en su acepción coloquial se refiere sobre todo a estas últimas).

La tesis principal del egoísmo psicológico puede enunciarse así:

(P2) la acción humana está motivada —siempre, o en todos los casos— por la consecución del bien propio[393]

Esta tesis suele apoyarse o justificarse de dos maneras distintas: o bien (1) empíricamente, mediante la observación de la conducta humana; o bien (2)

---

[392] Así se explican también los términos reprobatorios que según los diccionarios son aplicables a la persona egoísta: "aprovechada", "insolidaria", "interesada", "egocéntrica", "egotista", "desconsiderada", "individualista", "narcisista", etc.

[393] O bienestar propio, interés propio, felicidad propia…

conceptualmente, es decir, mediante un mero análisis de determinados conceptos. Pero ambas estrategias se exponen a fuertes objeciones.

La justificación empírica del egoísmo psicológico (1) se enfrenta a la dificultad de la propia *experiencia*, que ofrece ejemplos de acciones altruistas. Pues a veces observamos (aunque tal vez no con excesiva frecuencia) acciones cuya motivación, claramente, *no* se basa en la consecución del bien propio. En casos extremos —como acciones de autosacrificio—, el agente parece sacrificar su propio bien. Supongamos, sin entrar en excesivo detalle, una persona que en una situación de emergencia (un incendio, por ejemplo) se dedica a salvar otras vidas antes que la suya propia.[394] La motivación de una persona que actúa de esta manera no nos parece egoísta, sino lo contrario: puramente altruista.

Sin embargo, el defensor del egoísmo psicológico parece comprometido con una afirmación de carácter universal: toda motivación subyacente a una acción humana es egoísta.[395] Por ello —es decir, porque no desea admitir excepciones a su teoría— el egoísta psicológico argumenta habitualmente que la motivación de tales acciones es altruista solo *en apariencia*. Pues en realidad, dichas acciones pueden explicarse, de manera más profunda, en términos de una motivación puramente "egoísta".[396] Siguiendo con el ejemplo anterior, la persona que, en una situación de emergencia, sacrifica su vida para salvar la de otra, tal vez está actuando al fin y al cabo, de manera "egoísta": quizá, en realidad, *prefiere* morir a cargar con el sentimiento de culpa de no haber ayudado a sobrevivir a los demás. Con todo, la debilidad de esta argumentación supuestamente empírica es patente: al apelar a la explicación de la motivación "real" (bien propio) en lugar de la "aparente" (bien ajeno), el defensor del egoísmo psicológico en realidad está apelando a motivaciones *ocultas*. Ahora bien, este tipo de motivaciones, por definición, no son accesibles o verificables empíricamente.[397] En otras palabras, el egoísmo psicológico "empírico" constituye, en el mejor de los casos, una mera suposición o hipótesis sobre la motivación de la

---

[394] Otro ejemplo —más drástico— corriente en la literatura: un soldado que se tira encima de una granada para salvar la vida de sus compañeros (Shaver, 2015).

[395] Ejemplos de una defensa empírica del egoísmo psicológico son Slote (1964) y LaFollette (1988).

[396] Obviamente, "egoísta" aquí en el sentido de "buscando el bien propio", no en el sentido coloquial del término ("buscando el bien propio… incluso cuando perjudica a los demás").

[397] K. Baier (1991)

conducta humana, pero en ningún caso una *prueba* de que dicha conducta sea *siempre* egoísta.[398]

Debido tal vez a que no puede ser probado empíricamente —no al menos de manera concluyente—, el egoísmo psicológico se presenta en ocasiones, alternativamente, como una supuesta verdad analítica (2). En este caso, el egoísmo psicológico sostiene que, *por definición*, toda motivación de la conducta humana es egoísta. Pues el concepto de motivación lleva implícito que esta es, en cada individuo, única y autorreferencial: es la motivación *propia*, y de nadie más. A su vez, esta motivación se refiere al bien propio del agente, ya que el agente hace lo que le parece bueno a él. En consecuencia, el bien que persigue cada individuo, también es único y referencial: en una palabra, el bien propio.[399]

Las objeciones a esta forma "analítica" de egoísmo psicológico son obvias. En primer lugar, es cierto que toda motivación, por definición, es la motivación de alguien, y la motivación de un individuo particular no es ni puede ser la de otro individuo. (*Mi* motivación no es la *tuya*, ni viceversa). Hasta aquí se puede estar de acuerdo con la argumentación del egoísta psicológico. Ahora bien, de ello no se sigue que en mi motivación esté contenida, analíticamente, la idea de mi propio bien. Pues en muchas ocasiones, el objeto o el fin de mi motivación no es autorreferencial (mi propio bien), sino, por así decir, heterorreferencial (el bien de otra persona). Por ejemplo, si deseo invitar al cine a mi amigo para que se distraiga de sus preocupaciones y pase un buen rato, la motivación, ciertamente, es mía; pero el bien que persigo es el bien de mi amigo (que disfrute de la película y se distraiga). El

[398] Existen formas más sofisticadas de egoísmo psicológico empírico. Algunas teorías argumentan, por ejemplo, que la evolución ha favorecido las motivaciones egoístas sobre las altruistas, dado que la acción altruista conlleva un sacrificio del interés propio y con ello disminuye, a la larga, la probabilidad de supervivencia de los propios genes. Cf. Dawkins (2006). Sin embargo, ninguna de estas teorías al fin y al cabo *prueba* de manera concluyente el egoísmo psicológico.

[399] Un precedente de este tipo de argumentación se encuentra en Hobbes. Cf. la afirmación en el *Leviatán*: "For no man giveth but with intention of good to himself; because gift is voluntary; and of all voluntary acts, the object to every man is his own good." (Hobbes, 1651: cap. XV)

egoísmo psicológico parece cometer una falacia al pasar, sin más, del concepto de motivación propia al de bien propio.[400]

Resumiendo lo expuesto hasta aquí: el egoísmo psicológico es una teoría descriptiva, no evaluativa, sobre la motivación psicológica de *toda* acción humana. Esta teoría, sin embargo, no parece tener ningún apoyo sólido en la evidencia empírica, ni se puede presentar, tampoco, como una simple verdad analítica, deducible del concepto de motivación.

1.3. Egoísmo ético

Finalmente, el egoísmo ético constituye una teoría normativa o prescriptiva. Al igual que el egoísmo psicológico, el egoísmo ético se refiere a *toda* acción humana (a diferencia, por tanto, del egoísmo en sentido coloquial, circunscrito a las acciones moralmente impermisibles). Sin embargo, a diferencia del egoísmo psicológico, el egoísmo ético no afirma que el ser humano *es* egoísta, sino, al contrario, que *debería serlo*. En consecuencia, podemos definir el egoísmo ético como una teoría que prescribe la siguiente máxima:

(P3) actúa siempre de manera que promuevas tu propio bien

En general, la teoría del egoísmo ético se enfrenta a objeciones muy serias. En primer lugar, el egoísmo ético parece incompatible con la idea misma de moralidad. Pues la idea de moralidad implica, cuando menos, la noción de que el bien de los demás, *en algunos casos*, tiene una cierta importancia, mientras que en (P3) está implícito que el bien propio se debe perseguir *siempre*, esto es, incluso en aquellos casos, considerados moralmente impermisibles, en que ello supone un perjuicio del bien de los demás en aras del propio.

Algunos autores considerados como egoístas éticos, como Ayn Rand y tal vez Max Stirner, no aceptan esta objeción, es decir, no admiten que el egoísmo ético sea incompatible con la idea de moralidad. Para estos autores, al contrario, perseguir el bien propio —siempre y en todos los casos— paradójicamente *es* la moralidad. Con

[400] Esta es esencialmente la argumentación contra el egoísmo de Joseph Butler en sus sermones (Butler, 1726: esp. sermón XI). En esta argumentación se basan por ejemplo Baier (1991), Feinberg (2007), o Frankena (1973).

todo, como es poco probable que el bien propio y el ajeno no entren nunca en conflicto, esta postura paradójica precisa la asunción de una especie de armonía preestablecida entre los distintos individuos egoístas y sus bienes particulares, una armonía más que dudosa.[401] Otros pocos autores, en cambio, más consecuentes —como por ejemplo Friedrich Nietzsche— no niegan que el egoísmo ético sea incompatible con la idea de moralidad. Simplemente, asumen dicha incompatibilidad, pero la valoran de manera positiva. Al fin y al cabo, la idea misma de moralidad es funesta —una invención propia de esclavos.[402]

Sin embargo, esta última variante es en cierto sentido autorrefutatoria. Supongamos que el egoísta ético consecuente *à la* Nietzsche propone públicamente su máxima moral, que, en términos generales, sería la siguiente:

(P4) actúa siempre con tal de promover tu propio bien, incluso cuando ello suponga sacrificar el ajeno.

¿Beneficia al egoísta ético hacer pública su máxima moral? No es imposible, pero sí improbable, ya que si los demás agentes aceptan su máxima y actúan en consecuencia, correrá el riesgo de que otros sacrifiquen su bien. En una palabra: el egoísmo ético no es universalizable. Contra esta objeción, tal vez el defensor del egoísmo ético replique que la adopción del principio moral egoísta beneficiaría a todos los agentes en general, no solo a sí mismo. Pero al plantear esta hipótesis (tan poco verosímil) el egoísta ético mantiene, en realidad, una posición universalista, y sostiene el egoísmo solo instrumentalmente, esto es, como instrumento para lograr el bien o interés general.[403]

---

[401] Ver las obras respectivas de Stirner (1844) y Rand (1964). Una interesante exposición de las inconsistencias de Stirner se encuentra en Santayana (1916).

[402] Nietzsche (1887). Véase también la posición de Calicles en el *Gorgias* platónico, en el que la moral es denunciada como una invención de los débiles (por ejemplo, *Gor*. 483b). Sobre la conexión entre Nietzsche y la posición de Calicles, cf. Barney (2011).

[403] El egoísmo instrumental es la postura de autores que solo aparentemente son egoístas éticos. Estos autores —en una nota anterior hemos señalado que Kurt Baier clasifica a estos autores como "egoístas económicos"— propugnan actitudes egoístas tan solo como *medio* para potenciar el bien general o público. El espíritu de este "egoísmo" está bien capturado en el siguiente verso de Bernard Mandeville: "Bare Virtue can't make Nations live In Splendor" (Mandeville, 1714)

En definitiva, el egoísta ético se enfrenta a un trilema: o bien (i) debe mantener su principio moral en secreto, con lo cual su teoría ya no es teoría, sino una mera máxima privada; o bien (ii) si la propone a los demás agentes, corre el riesgo de verse perjudicado; o bien, por último, (iii) si cree que proponerla públicamente no lo perjudicará en absoluto, en realidad estará abandonando el egoísmo, y proponiendo una teoría universalista, en la que el egoísmo ético solo tiene un valor instrumental.

En suma, el egoísmo ético se enfrenta a dificultades en apariencia insuperables. Por esta razón sorprende que, pese a ello, el egoísmo ético siga teniendo una fuerte presencia en la literatura ética.[404] Probablemente, la razón principal radica en que la aceptación del egoísmo psicológico (mucho más difundido) parece implicar lógicamente el egoísmo ético. Pues, en efecto, si es verdad que la *única* motivación que podemos tener para actuar es siempre egoísta, ¿qué sentido tiene abogar por una teoría normativa que proponga una motivación diferente, es decir, una motivación no egoísta? Ello violaría el conocido principio de que la persona que está bajo una obligación debe ser capaz de cumplirla ("Ought implies can").[405]

2- HURKA: LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES COMO FORMA DE EGOÍSMO FUNDACIONAL

Según Hurka, buena parte de la teoría de la virtud contemporánea mantiene posiciones parecidas a lo que acabamos de denominar "egoísmo ético". El propio Hurka no emplea literalmente estas palabras, sino expresiones tales como "teoría egoísta de las razones normativas" o "egoísmo fundacional"[406]. Sin embargo, como

[404] Cf. Hunt (1999).

[405] Sin embargo, es importante observar que el egoísmo ético es *lógicamente* independiente del egoísmo psicológico. Así, aunque no se encuentre con frecuencia esta postura, es posible ser egoísta ético sin ser egoísta psicológico. Por ejemplo, Ayn Rand es considerada una "egoísta ética" que sostiene que, desgraciadamente, no somos egoístas, pero que, sin embargo, deberíamos esforzarnos por serlo. Para esta filósofa, incluso, el altruismo es algo "destructivo", por lo que deberíamos actuar *contra natura* y ser egoístas. (Rand, 1964).

[406] Hurka (2001: 222)

vamos a ver a continuación, la argumentación misma de Hurka sugiere de manera clara que la ética de las virtudes constituye, en cierta medida, una variante de egoísmo ético.[407]

Según Hurka, la ética de las virtudes puede ser considerada egoísta en virtud, básicamente, de su teoría acerca de las *razones normativas* de la acción. Pues de acuerdo con dicha teoría, todas las razones que justifican una acción cualquiera se derivan, en última instancia, del propio bien del agente, o de su *eudaimonia* (*flourishing*).[408] Así, en el sentido definido por Hurka:

> an egoistic theory of normative reasons [is one] according to which all of a person's reasons for action derive from his own good or *flourishing*. (Hurka, 2011: 221)

En opinión de Hurka, esta teoría egoísta de las razones incluye, también, las acciones moralmente correctas (*right actions*). No obstante, esta inclusión es más bien indirecta, es decir, las razones que tiene un agente para actuar de manera correcta (moralmente) derivan en efecto de la felicidad propia; pero esta derivación es indirecta, mediada por el concepto de virtud. Pues la virtud —según los defensores de la ética neoaristotélica— tiene que ver tanto con la felicidad propia como con la acción moralmente correcta; de ahí que se pueda definir a la vez (i) como una condición necesaria para ser feliz, *eudaimōn*, florecer, etc., y (ii) como una disposición consistente en actuar de manera correcta. Dada esta definición de virtud, queda claro cómo la ética de las virtudes deriva las razones de la acción correcta de la *eudaimonia* propia. Para alcanzar esta última, es necesaria la virtud; mientras que, para poseer la virtud, es necesario llevar a cabo acciones correctas. La *eudaimonia*, pues, es —*via* la virtud— la razón *última* que justifica que los agentes lleven a cabo acciones correctas.

Para Hurka, donde mejor queda ilustrado este tipo de conexión —entre acción moral en general, por un lado, y *eudaimonia* propia, por otro— es en el artículo de

---

[407] A efectos de la presente sección, se emplea la expresión ética de las virtudes como equivalente aproximado de ética neoaristotélica. De hecho, Hurka excluye de su consideración a la ética de las virtudes en su versión "anti-teoría", lo que limita su atención a los autores que más se centran en Aristóteles.

[408] Hurka (2001: 221, 230)

Anscombe “Modern Moral Philosophy”.[409] Anscombe toma como caso paradigmático de acción moralmente correcta, en el sentido de Hurka, a la acción justa; es decir, a la acción conforme a la virtud de la justicia. Aun así, para Anscombe, la acción justa, en sí misma, no proporciona una razón para llevarla a cabo. Por decirlo en la terminología habitual, el concepto de acción justa no guía la acción (no es ‘*action-guiding*’). Así, de acuerdo con la tesis de Anscombe, para un agente es posible reconocer o discernir una acción como justa, y sin embargo, no estar motivado por ella, o no tener ninguna razón para escogerla y ejecutarla. Para que exista una razón que justifique y motive la acción justa, más bien, es preciso que se dé una condición adicional. Dicha condición estriba en que la acción justa esté conectada, *via* la virtud de la justicia, con el *flourishing* del agente, con su bien.[410]

En rigor, no todos los autores de la ética de las virtudes, según Hurka, siguen completamente a Anscombe y su teoría “egoísta” acerca de las razones de la acción. Por ejemplo, Michael Slote defiende una teoría acerca de la virtud que no justifica la acción virtuosa en términos de la felicidad propia.[411] A pesar de ello, el modelo teórico presentado por Elizabeth Anscombe se encuentra , en su opinión, replicado en las versiones contemporáneas más influyentes de la ética de las virtudes: por ejemplo, en Rosalind Hursthouse,[412] o, como nos interesa aquí en particular, en Julia Annas, y la interpretación que esta autora hace de la ética antigua.

A modo de resumen de la argumentación de Hurka, podemos formular la tesis del “egoísmo” de las razones normativas —defendido por la ética de las virtudes inspirada en Anscombe— de la siguiente manera:

---

[409] Como muchos otros, Hurka considera que el artículo de Anscombe se encuentra en el origen de la ética de las virtudes actual: “Contemporary virtue ethics traces its origins to Elizabeth Anscombe's 1958 article ‘Modern Moral Philosophy’” (2001: 219).

[410] Anscombe (1958: 43–44). Para Anscombe, tal vez, el hecho de que una acción injusta esté prohibida por el Decálogo no es razón suficiente para llevarla a cabo. En este caso, se precisa también una razón ulterior para ser justo. Anscombe parece sugerir que la razón es la promesa de Dios. Como se ha visto en el anterior capítulo, esta concepción de las razones de la acción justa sugiere una analogía con la conocida apuesta de Pascal.

[411] Pues Slote sostiene que la virtud contribuye al bienestar de los agentes, pero en ocasiones no en grado suficiente. Slote (1992: 211–217). Además, la justificación última de la virtud es que se trata de un rasgo “admirable” del carácter. (Slote, 1992: 130-–33)

[412] Hursthouse (1999).

(P4) La *razón* última de la acción moral es su contribución a la *eudaimonia* del propio agente.

Conviene subrayar, sin embargo, que el egoísmo del que habla Hurka —el egoísmo ”de la razones normativas” o egoísmo “fundacional”— afecta o es aplicable solamente a las *razones* de la acción. En otras palabras, el egoísmo se refiere a la justificación racional de las acciones, por oposición tanto a las *motivaciones* de la acción, como a la *acción* misma. Esta distinción (entre acción, por un lado, y las razones y motivaciones de la acción, por otro) es central para el argumento de Hurka, como vamos a ver en la sigueinte sección.

2.1. La distinción entre acciones, motivaciones, y razones

Al formular su objeción de egoísmo fundacional contra la ética de las virtudes, Thomas Hurka efectúa una distinción entre tres niveles a los que el término egoísmo podría aplicarse. Estos niveles son: las acciones, las motivaciones, y las razones. Hurka aclara que su objeción contra la ética de las virtudes solo se refiere al nivel de las *razones*. En cambio, la ética de las virtudes no sería egoísta en los otros dos niveles, es decir, ni en el de la motivación moral, ni en el de la propia acción. Así, según Hurka:

> The resulting virtue-ethical theory need not be egoistic in its substantive claims about action; it can tell people to promote others’ pleasure and knowledge even at the expense of their own. Nor need it be egoistic about motivation: it can say that to act virtuously, they must care about others’ pleasure or knowledge for its own sake. But it is what I will call foundationally egoistic, insisting that their reasons to act and be motivated in these ways derive ultimately from their own *flourishing*. (Hurka, 2011: 232)

Veamos con un poco más de detalle qué implicaciones tiene el juicio de Hurka con respecto a cada uno de los tres niveles mencionados: acción, motivación, y razón.

En el primer nivel, el correspondiente a la acción, la ética de las virtudes, según Hurka, no es egoísta. Por un lado, la acción moral —‘*the right action*’, o ‘*the right thing to do*’— es definida por la ética de las virtudes con independencia de los

intereses de los agentes.[413] Por otro, la ética de las virtudes puede recomendar y de hecho recomienda acciones enteramente altruistas o desinteresadas (por ejemplo, acciones justas, o generosas, o solidarias, etc.). En vista de estas dos características de la acción moral —independencia del interés del agente, contenido posiblemente altruista— es plausible concluir, como hace Hurka, que en el nivel de las acciones la ética de las virtudes no es en absoluto egoísta.

El segundo nivel distinguido es el de la motivación. En opinión de Hurka, la ética de las virtudes tampoco es egoísta en este nivel. Por ejemplo, es compatible con la ética de las virtudes que la teoría anime o aliente a los agentes a estar motivados de manera estrictamente altruista. Este será el caso con virtudes heterorreferenciales (*other-regarding*) tales como la generosidad, la justicia, o la amistad. Estas virtudes presuponen una preocupación genuina por el bien de los demás, una preocupación que, por descontado, es incompatible con la actitud egoísta. Y, aunque otras virtudes no tienen necesariamente este vínculo directo con el bien ajeno (pues hay virtudes que conciernen sobre todo al bien propio, como por ejemplo la moderación, o la valentía), sin embargo, está claro que tampoco hay nada típicamente egoísta, *per se*, en estas motivaciones. Simplemente, diferentes virtudes presuponen diferentes motivaciones, unas más bien autorreferenciales (valentía, moderación) y otras referidas a los otros, y en esta medida altruistas (justicia, generosidad, amistad).[414] En una palabra, ninguna virtud, del tipo que sea, encierra motivaciones "egoístas".

Por último, el tercer nivel es el de las razones. Para Hurka, este es el nivel en el que la objeción de egoísmo se aplica con toda propiedad. La ética de las virtudes postula que las razones últimas del agente, tanto para escoger una determinada acción moral como para estar motivado por dicha acción, residen en el bien *propio*, y sola y exclusivamente en este bien. Con ello, la ética de las virtudes excluye el bien de las otras personas como razón última de la acción. Esta exclusión es de hecho elevada a una cuestión de principio. La razón última de la acción es la *eudaimonia* pero, nótese bien, esta *eudaimonia* es la *eudaimonia* del agente, no la de otras personas. Esta

[413] Como por ejemplo en Annas (1995). Incluso, en algunas versiones, la acción correcta es definida con independencia de la virtud. Esta es la posición tanto de Anscombe como de Julia Annas, a diferencia de la influyente versión de Rosalind Hursthouse, que define la acción moral en términos de la virtud.

[414] A falta de una mejor traducción, empleo autorreferencial como equivalente de "*self-regarding*" (*cf*. lat. *ad se*), altruista por "other-regarding" (lat. *ad alterum*)

exclusión constituye un aspecto central de lo que Annas llama consenso *eudaimonista*, o Gregory Vlastos axioma eudaimonista. La manera en que Vlastos enuncia este "axioma", de hecho, capta perfectamente la exclusión del bien de otros agentes en el nivel de las razones:

> happiness is desired by all human beings as the ultimate end (*telos*) of all their *ratio*nal acts […] here desire for happiness is strictly self-referential: it is the agent's desire for his own happiness and that of no one else. (Vlastos, 1991: 203)

En definitiva, en el nivel de las razones, según Hurka, parece inevitable imputar a la ética de las virtudes cierto "egoísmo". Todas las razones de un agente para llevar a cabo una acción se reducen al bien propio. Es más, se excluye, como si se tratara de un axioma, que estas razones puedan referirse a otras personas.

Por otra parte, es evidente, tras considerar los tres niveles, por qué Hurka emplea la expresión "egoísmo fundacional" para caracterizar la ética de las virtudes. La objeción de egoísmo solo se aplica con propiedad a un nivel, a saber, el nivel de las razones, no el de las motivaciones y tampoco el de las acciones. Ahora bien, empleando una metáfora, se puede comparar las razones de la acción con los fundamentos de un edificio. Las motivaciones, en cambio, constituirían los primeros pisos, mientras que la acción moral misma —y tal vez sus consecuencias— representarían los pisos intermedios y superiores. La acusación de egoísmo de Hurka, de ser cierta, implicaría que los *fundamentos* de la ética de las virtudes son inadecuados, e invalidaría consiguientemente también los restantes niveles. De ahí la expresión "egoísmo fundacional".

2.2. ¿Debe la ética de las virtudes ocultar su teoría normativa de las razones de la acción?

Del supuesto egoísmo en el nivel de las razones normativas —pero no en el de las motivaciones y el de las acciones— se sigue, según Hurka, una dificultad más para la ética de las virtudes. Dicha dificultad consistiría en una cierta tensión entre los distintos niveles: entre las razones *egoístas*, por un lado, y en el de las motivaciones y las acciones potencialmente *altruistas*, por otro. Así, la ética de las virtudes puede animar o alentar a los agentes (en el nivel de la acción) a llevar a cabo acciones justas,

generosas y amigables, y, además (en el nivel de la motivación) a llevar a cabo estas acciones con la actitud propia de las personas generosas, justas y amigables; es decir, con una actitud que presupone un interés *genuino* por el bien de los demás. Sin embargo, al mismo tiempo, la teoría afirma que, en el nivel de las razones, la justificación última de tal conducta generosa, justa, amigable, etc., es únicamente, y en último término, que promueve el bien propio, o la *eudaimonia* propia.

Para Hurka, esta tensión conduce a la postre a que la ética de las virtudes se vea obligada a pedir que, cuando los agentes actúen, no piensen o estén motivados por la razón última de su acción: la felicidad propia. Pues de lo contrario, la ética de las virtudes propondría al agente una contradicción en los términos: que actuara y estuviera motivado de manera generosa o justa; pero que, de forma simultánea y en último término, estuviera pensando exclusivamente en su "bien propio". La misma ética de las virtudes, según Hurka, parece consciente de esta dificultad, al excluir de modo expreso esta posibilidad. Para dicha ética, actuar virtuosamente motivado por razones autorreferenciales (*self-regarding*) no solo es incoherente, sino incompatible con la *eudaimonia*. Así, si cuando debe actuar con justicia o generosidad, un agente está motivado por el bien propio, o incluso piensa en su *eudaimonia*, dicho agente no solo no actuará de manera virtuosa, sino que, además —precisamente porque no actúa de forma virtuosa— no alcanzará el objetivo propuesto: la *eudaimonia*.

En definitiva, en opinión de Hurka, la ética de las virtudes reconoce una tensión entre los distintos niveles, y para superarla propone a los agentes ocultarse (a sí mismos) las razones de la propia acción. Ello convierte a la ética de las virtudes en una teoría "autoinvisibilizante" (*self-effacing* en inglés).[415] Esta expresión, empleada por Derek Parfit en su libro *Reasons and Persons,*[416] significa que una teoría ética, paradójicamente, para ser efectiva, debe estar ausente en la motivación del agente, o incluso, debe desaparecer por completo de su mente.

La expresión "autoinvisibilizante", tal y como la entiende Derek Parfit, se aplica principalmente a teorías éticas consecuencialistas. Pero, según Hurka, la ética de las virtudes también puede ser caracterizada como "self-effacing". Veamos el

[415] La traducción literal sería "auto-borrante, que se borra a sí misma". Pero *cf*. la definición que da el Penguin Complete English Dictionary: Self-effacement: *noun,* the act of making oneself inconspicuous.
[416] Parfit (1984).

paralelismo entre ambas teorías. El consecuencialismo, según Parfit, debe ocultar el objetivo último de la acción a los agentes que la adoptan, pues si un agente persigue directamente el objetivo de la teoría consecuencialista—esto es, la maximización de cierto tipo de consecuencias—, es probable que el agente fracase. En cambio, si el agente persigue un fin distinto al de la teoría (por ejemplo, cumplir con ciertas reglas morales tradicionales, no las reglas consecuencialistas) tal vez sí logre el objetivo propuesto por la teoría. Por esta razón, las teorías consecuencialistas proponen, por así decir, la autoinvisibilización: esto es, proponen ocultar al agente cuál es el verdadero objetivo último de su acción. Por su parte, Hurka cree que la ética de las virtudes se autoinvisibiliza de la misma forma. Ella también propone que los agentes que adopten la teoría se oculten (a sí mismos) las razones de su acción. Pues si los agentes persiguen directamente el fin último de la teoría —la felicidad propia o *eudaimonia*—, no la conseguirán. Por ejemplo, si los agentes persiguen directamente su *eudaimonia*, entonces no serán virtuosos, puesto que para ser virtuosos (por ejemplo, justos) no deben estar motivados por la propia *eudaimonia*, sino por el bien de los demás. Ahora bien, si no son virtuosos, no serán *eudaimones* o felices, porque para ser feliz se requiere la virtud. Por consiguiente, la ética de las virtudes debe desaconsejar a los agentes perseguir directamente el fin último de la teoría, o incluso, ocultarlo, análogamente a como hace el consecuencialismo.

Para Hurka, el hecho de que cualquier teoría ética sea autoinvisibilizante es ya de por sí algo negativo. Con todo, la autoinvisibilidad de la ética de las virtudes es claramente peor que la consecuencialista. La autoinvisibilidad promovida por el consecuencialismo tiene que ver con un hecho psicológico contingente: que si un agente *piensa* en maximizar ciertas consecuencias, estas no se producirán.[417] En cambio, la autoinvisibilidad promovida por la ética de las virtudes tiene un carácter mucho más problemático, ya que encierra una contradicción normativa: una contradicción entre lo que, por un lado, se reprueba en ocasiones en el nivel de la motivación y de la acción (perseguir el bien propio), y lo que, por otro lado, se recomienda como la razón última de la acción (perseguir la propia *eudaimonia*). En

[417] Esta circunstancia puede ser considerada suficiente para descartar la teoría consecuencialista, ya que señala que su psicología moral es equivocada. Esta es la acusación estándar de los éticos de la virtud al consecuencialismo. Stocker (1976), Annas (2008).

una palabra: la ética de las virtudes ensalza el egoísmo en un nivel mientras que lo condena en los restantes.

Como afirma el propio Hurka:

> In consequentialist theories, the source of self-effacingness is a contingent psychologial fact: that if people try to produce the best outcomes, they will not succeed. But a virtue-theoretical theory must be non-contingently self-effacing. To avoid encouraging self-indulgence, it must say that being motivated about the source of one's reasons is in itself and necessarily objectionable. Is it not odd for a theory to so directly condemn its own practical influence? (Hurka, 2011: 247)

Obviamente, la objeción de Hurka se basa en el supuesto de que perseguir la propia *eudaimonia* como razón o fin último de la acción es "egoísta". Y este es un supuesto disputado por la ética de las virtudes. Como vamos a ver a continuación, Julia Annas defiende que la objeción de egoísmo no tiene ningún sentido, como tampoco la tiene, *a fortiori*, la objeción de autoinvisibilización o "*self-effacingness*".

3- LA RÉPLICA DE ANNAS: LA ÉTICA DE LAS VIRTUDES NO ES EGOÍSTA

Para Annas, la objeción de egoísmo dirigida contra la ética de las virtudes en general, y contra la filosofía antigua en particular, se basa en un malentendido que cabe aclarar. Este malentendido es que, al ser la *eudaimonia propia* el fin último de la acción, la teoría es "egoísta".

Para Annas, esta conclusión es precipitada. El hecho de que tanto las teorías éticas antiguas, como la ética de las virtudes moderna, identifiquen el fin último de la acción con la *eudaimonia*, para nada hace a estas teorías egoístas. A lo sumo, esta identificación convierte a dichas teorías en "egoístas" en un sentido formal. En este sentido, perfectamente inocuo, las teorías son "egoístas" porque todo agente persigue la felicidad propia, y no la de los demás.[418] Sin embargo, estas teorías no son en

[418] Cf. la siguiente afirmación de Annas (2008: 220): "The formal point, that I am aiming at my flourishing, just comes down to the point that I am trying to live my life virtuously. If you

absoluto egoístas en cuanto al contenido. Muy al contrario, una teoría *eudaimonista*, tal y como la que defiende Annas, incluye *necesariamente* el bien de los demás. Pues en esta teoría, la idea de felicidad está indisolublemente ligada a la *virtud*. La felicidad, de hecho, *es* la virtud (aunque tal vez no solo la virtud). Y en este contenido de la *eudaimonia* —la virtud— encontramos una garantía de que el bien de los demás será respetado, de una manera incompatible con el egoísmo.

En particular, para Annas hay al menos dos razones por la cuales la virtud, en las teorías *eudaimonistas*, sugiere que la acusación de egoísmo es falsa.

Brevemente, en primer lugar, según Annas, en estas teorías la virtud es definida como una disposición a actuar de acuerdo con lo que es moralmente correcto moralmente (*to do the right thing*). Ahora bien, una acción moralmente correcta se define, en todos los casos, con independencia del interés propio de los agentes (Annas, 206). De modo que, cuando la ética de las virtudes propone la felicidad como fin, ciertamente, desde un punto de vista formal, se pide perseguir el bien propio. Sin embargo, y dado que el contenido de la felicidad se define por medio de la virtud, la ética de las virtudes no es egoísta en cuanto al contenido. Pues la virtud (el contenido, no la forma de la felicidad) es una disposición consistente en hacer lo que es moralmente correcto; y lo que es moralmente correcto no coincide (necesariamente) con el interés propio.

En segundo lugar, algunas virtudes están definidas no ya solamente como disposición a hacer lo que es correcto moralmente (con independencia del bien propio) sino directamente, como disposiciones altruistas o "heterorreferenciales" (*other-regarding*).[419] Este es el caso de virtudes como la generosidad o la liberalidad; pero sobre todo, de la justicia y de la casi-virtud que para Aristóteles es la amistad (*philia*). La justicia implica un respeto por el bien de los otros, que en ocasiones puede suponer un sacrificio del propio. Así mismo, la amistad supone una fuerte identificación con las personas que consideramos amigas, una identificación que nos lleva a desear su bien *por sí mismo* (es decir, no instrumentalmente, como medio para el bien propio). Por consiguiente, si algunas virtudes éticas presuponen un interés

point that I am doing this as *my* way of flourishing, not yours, the retort is that I am trying to be virtuous in living *my* life, not yours".

[419] Annas expresa alguna duda sobre los términos "egoísmo" o "altruismo". Su propuesta es sustituirlos respectivamente por "self-concern" y "other-concern". (Annas, 2008: 225)

genuino por el bien de los demás, la acusación de egoísmo no tiene ningún fundamento.

En definitiva, para Julia Annas, es cierto que la ética de las virtudes es "egoísta" en un sentido formal. Pese a ello, la ética de las virtudes, en su contenido mismo, no es egoísta en ningún sentido, puesto que el concepto formal de felicidad es se determina o llena de contenido *via* el concepto de virtud.[420] Y dado que el sentido formal de egoísmo es perfectamente inocuo, la acusación de egoísmo pierde toda su fuerza.

Como seguramente se habrá observado, el argumento de Annas depende fuertemente de una distinción entre egoísmo "formal" y egoísmo "de contenido". ¿Tiene sentido una distinción de este tipo? Más adelante, argumentaré que esta distinción, incluso si tiene sentido en la forma en que le da Annas, no salva a la ética de las virtudes de la acusación de egoísmo. Para ello, sin embargo, es conveniente examinar antes con más de detalle qué entiende Julia Annas por "forma" y "contenido" en teoría ética, especialmente en teoría ética antigua.

3.1. La eudaimonia propia como "punto de entrada" de la reflexión ética antigua

Julia Annas, en su influyente monografía *The Morality of Happiness*,[421] cree haber identificado la "forma" de la teoría ética antigua. Para identificar esta forma —o también, "estructura"—, Annas considera la pregunta fundamental planteada por la ética antigua, tomada en su conjunto. Esta es la conocida pregunta que Sócrates plantea en la *República*: "¿cómo hay que vivir?", o "¿cómo debería ser mi vida?".[422]

---

[420] Ello no quiere decir que no haya teorías antiguas eudaimonistas que pueden ser vistas como formas de egoísmo. Pero estas, en cualquier caso, no identifican la *eudaimonia* con la virtud (como Aristóteles o los estoicos) sino con el placer o la tranquilidad de ánimo (como Epicuro y los escépticos, respectivamente). (Cf. Annas 1993: 230 ff., 322 n.1.)

[421] Annas (1993).

[422] Annas (1993: 27) Sócrates plantea esta pregunta en *Rep*. 352 d. "La cuestión que consideramos no es una cuestión cualquiera, sino acerca de la manera en que hay que vivir" [*peri tou hontina tropon chrē zēin*]. Es habitual contraponer esta pregunta con la pregunta supuestamente moderna "¿qué debo *hacer*?" (Cf. la famosa pregunta de Kant en la Crítica de la Razón Pura: "*Was soll ich thun?*"). La contraposición sin embargo es algo artificiosa: la

Según Annas, esta pregunta no es una pregunta técnica, o especialmente filosófica. Cualquier persona normal —dotada de un mínimo de capacidad reflexiva y de ocio— puede planteársela, y, de hecho, en algún momento de su vida llega a planteársela. Sin embargo, aunque la pregunta no se origina en la filosofía, y en este sentido es completamente *ordinaria*, únicamente la ética filosófica ofrece una respuesta satisfactoria (al menos para las personas reflexivas).[423]

Ahora bien, pese a que la respuesta a la pregunta "¿cómo debo vivir?" es ofrecida por la filosofía, ello no significa que esta —la ética filosófica— parta de cero en su respuesta (es decir, sin tomar en consideración la perspectiva que adopta la gente corriente al formularse la pregunta). Al contrario, la respuesta a la pregunta acerca de "cómo hay que vivir" parte del hecho de que no es una pregunta neutral. Más bien, esta pregunta contiene ya, implícitamente, una cierta perspectiva implícita sobre la vida. En concreto, dicha pregunta implica pensar en la propia vida *como un todo*. Ello significa que quien se la plantea piensa (o reflexiona) sobre la vida no solo desde la perspectiva del presente, sino también la del pasado y del futuro. Esto es, las personas corrientes no se preguntan a sí mismas: "¿cómo debo vivir?" en el sentido de "cómo tengo que vivir *ahora*? Por el contrario, su interrogación abarca también 1) sus acciones y sentimientos en el pasado, e incluye, sobre todo 2) una reflexión sobre las posibles acciones y proyectos futuros. En una palabra: interrogarse "¿cómo debe ser mi vida?" supone pensar en la vida en términos globales —soslayando en cierto modo la atención al momento presente, e incluyendo todos los tiempos: presente, pasado y futuro—. En palabras de la propia Annas:

> We all think in retrospect about actions we have done and feelings we have had. For me to think about my life as a whole requires something further —I have to step back to some extent from my immediate present and projects, and think about my past and future. […] To think about my life as a whole is to ask how I have become the person I now am, how past plans, successes and failures have produced the person who now has the present projects and attittudes that I have. And it is also to think about the future. How do I see my present plans continuing? Am I happy to go on living much as I have done, or do I hope, and perhaps intend, to change my committments and attitudes? (Annas, 1993: 28)

---

manera en que uno vive no puede entenderse independientemente de la manera en que uno actúa –ni viceversa– algo que es admitido incluso por Hursthouse en (1999).

[423] Annas (1993: 27)

De acuerdo con Annas, en definitiva, la perspectiva implícita en la pregunta "¿cómo debo vivir"? es una perspectiva totalizadora o globalizante. Y esta perspectiva no es introducida por la filosofía, sino algo accesible a la gente normal o corriente.

No obstante, como se ha dicho también, según Annas únicamente la filosofía es capaz de ofrecer una respuesta *satisfactoria*. Pues solo la filosofía analiza rigurosamente todas las implicaciones que tiene la visión de la vida como un todo.

Aristóteles es el filósofo que extrae de manera cuidadosa estas implicaciones. Los primeros capítulos de su *Ética Nicomáquea* pueden ser interpretados, según Annas, como una explicación en detalle de las consecuencias de la visión de la vida como un todo. Aristóteles es el filósofo que convierte en explícito lo que está solo implícito en la pregunta que se hace la gente corriente.[424] De hecho, según Annas, el análisis de Aristóteles es tan elaborado y satisfactorio que, subsiguientemente, se convierte, en lo fundamental, en la manera estándar de entender la pregunta "¿cómo debo vivir?". Por esta razón, todas las escuelas filosóficas antiguas posteriores a Aristóteles, pese a dar respuestas diferentes, comparten tanto 1) la pregunta con la gente corriente como 2) las asunciones generales, elucidadas por Aristóteles, acerca de lo que es pensar la propia vida como un *todo*.[425]

El razonamiento de Aristóteles conduce, en última instancia, de la pregunta ("¿cómo debo vivir?") al concepto de *eudaimonia*, o mejor, al concepto de *eudaimonia* propia.

Hemos reconstruido los pasos de este razonamiento en un capítulo anterior (ver Cap. 1). Vamos a repasarlos brevemente, aun a riesgo de repetición. Aristóteles establece: (1) que toda acción tiene un fin y que cada uno de estos fines constituye un bien; (2) que, pese a la pluralidad de fines de la acción, es posible establecer una jerarquía entre ellos, existiendo fines de la acción dominantes (jerárquicamente superiores) y fines subordinados (jerárquicamente inferiores); *3*) que existe un solo fin

[424] Annas (1993: 29)

[425] Este conjunto de escuelas incluye a Epicuro y sus seguidores; a los estoicos; a los escépticos; y por descontado, los seguidores de Aristóteles, los peripatéticos. Así, ninguna de estas escuelas helenísticas pone en duda, según Annas, que la pregunta fundamental ética sea la pregunta: "¿cómo debo vivir?", y todas ellas siguen los pasos iniciados por Aristóteles al interpretar la pregunta –pese a que la respuesta de cada autor y cada escuela sea diferente (y unos identifiquen la *eudaimonia* con la virtud, otros con el placer, etc.).

de la acción no subordinado a ningún otro fin, tal que es siempre fin, y nunca un medio para otro fin: la *eudaimonia*.

Annas sostiene que cada uno de los pasos de la argumentación de Aristóteles es *intuitivo*.[426] Aquí no vamos a poner en cuestión esta afirmación de Annas. Nos interesa únicamente observar primero cómo presenta Annas la transición de (1) "toda acción tiene un fin" a (2) "existe una jerarquía de fines de la acción".

(*2*) no encierra en sí mismo ninguna posición controvertida. Parece plausible sostener que cuando reflexionamos sobre cualquier acción particular, podemos preguntar: ¿por qué la hacemos?; esto es, ¿con qué fin? Y la respuesta nos conduce, en muchas ocasiones, a *otra* acción. Así, empezamos a encadenar fines. Si preguntarnos por el fin de la acción *A*, esta respuesta nos conduce a la acción *B*. Si preguntamos por el fin de la acción *B*, a su vez, la respuesta lleva a otra acción *C*; y así sucesivamente. Para ilustrar un encadenamiento de acciones de este tipo, Annas da un par de ejemplos, incluyendo entre otras la acción de golpear una pelota de tenis con una raqueta:

> Take any action of mine: intuitively I understand it as being aimed at the production of some good. But if I ask again why I pursued this good, the answer will typically be that it is nested in a hierarchy of goods. I hit the ball over the nest, ultimately, for the sake of keeping fit. I buy the vegetables at the supermarket ultimately for the sake of living happily with my family. I take the mid-term ultimately for the sake of having a satisfying career. The immediate ends or aims of these actions don't provide a full explanation of why the agent did them, what she thought good about doing them. I can say for example that I took the mid-term to get a good grade in the course, but this is in turn only intelligible given my having some aim that makes sense of my having this goal. (Annas, 1993: 31)

La cuestión más controvertida planteada por el argumento de Annas es el paso de (2) a (3); es decir, el paso de un razonamiento del tipo "golpeo la pelota con la raqueta para mantenerme en forma" a … "golpeo la pelota con la raqueta para, en última instancia, para un único fin: ser feliz". Este paso supone que, pese a que hay una pluralidad de fines de la acción, esta pluralidad se reduce en último término a un único fin. Pues la cadena de acciones A, B, C, D, etc. tiene un término *último*. Para

[426] En este sentido, según Annas, la argumentación de Aristóteles sobre la acción y la existencia de un fin final no es una invención de Aristóteles, ni un argumento especializado, sino un pensamiento accesible incluso a la gente corriente.

dar cuenta de este hecho, Annas introduce la familiar distinción aristotélica entre (i) fines que son deseados *tanto* por ellos mismos *como* deseados por causa de otro fin, y (ii) un fin tal que siempre es deseado por sí mismo, y nunca a causa de otro fin. (Los fines [i] forman, por así decir, siguiendo los ejemplos de Annas, una clase de fines de generalidad elevada: estar sano, tener una familia, una carrera profesional satisfactoria…). Esta distinción, a su vez, puede expresarse de la siguiente manera: cuando nos preguntamos por qué hacemos una acción cualquiera, iniciamos una serie de fines subordinados los unos a los otros. Y cuando encontramos un fin de orden suficientemente general (un fin [i]) hacemos una *pausa*. Pero no nos detenemos totalmente. Seguimos hasta *parar*, es decir, hasta que nos encontramos un fin [*ii*], un fin absolutamente final:

> I do not in fact stop with several aims that are wanted for their own sakes. I do in fact ask of keeping fit and having a family what the point is of my having these aims; the questions that began with hitting the ball over the net pause when I get to keeping fit, but they do not stop there. And when I do go on to ask why I keep fit, and so on, I see in the end that there is a single answer: I do all these things, single and complex, because I see them as contributing to my *telos*, my *final end* which is *my* final good. Once I start reflecting at all on the end-directedness of my single actions, there is nowhere to stop short of a single final end. (Annas, 1993: 32–33[427])

Hay una transición posible, pues, entre la pluralidad de fines de la acción, y un único fin último de la acción.

Ello significa, en resumen, que la pregunta formulada por la gente ordinaria "¿cómo debo vivir?" conduce a la filosofía a un concepto central: el del fin último de la acción. Este concepto recibe el nombre de *eudaimonia*, tanto en Aristóteles como en los autores antiguos subsiguientes. Este concepto, definido meramente como "fin último", es sin embargo todavía vago y formal. Con todo, según Annas, es el comienzo de la filosofía moral, o mejor, el "punto de entrada de la reflexión ética".

¿Es este concepto egoísta?

[427] La distinción es entre hacer una pausa (*to pause*) y parar (*to stop*). Esta distinción tiene probablemente un modelo en Vlastos, que nombra la respuesta última "hago *x* porque deseo ser feliz" como "*question-stopper*". (Vlastos 1991)

3.2. El fin final del propio agente no excluye el bien de los demás

Según Annas, es injusto acusar a las teorías antiguas de egoísmo por el mero hecho de partir de la idea de fin último de la acción. Pues la idea de fin final de la acción es solo "egoísta", como máximo, en un sentido puramente formal, pero no en cuanto al contenido o la substancia. En otras palabras, puede que los agentes estén —formalmente—, atentos solo por su *eudaimonia* propia. Pero ello no implica en absoluto egoísmo en el contenido (del fin último). Pues intentar lograr la *eudaimonia* propia es, al fin y al cabo, al menos para las teorías *eudaimonistas* más relevantes, intentar vivir y actuar de manera *virtuosa*. Y ello significa: actuar de manera justa, generosa, amigable, valiente… De modo que la acusación de Hurka no tiene ningún peso. No lo tiene en el plano de la acción, pero tampoco la tiene el plano de la motivación de la acción.

Como puede observarse, la réplica de Annas se sostiene en la idea de que el contenido de la *eudaimonia* (propia) consiste en la virtud. Esa réplica parece plaiusible. Desde luego, si la *eudaimonia* propia se definiera de otro modo —básicamente, con independencia de la virtud— entonces la objeción de egoísmo en cuanto al contenido sería ineludible. Ahora bien, una teoría *eudaimonista*, según Annas, no se define *per se* como una teoría que define determinada el contenido de la *eudaimonia*. Unas teorías eudaimonistas definen la *eudaimonia* incluyendo en ella el ejercicio de la virtud (como Aristóteles). Otras, especialmente las teorías hedonistas, identifican el contenido de la *eudaimonia* con el placer (como Epicuro), o con tranquilidad de ánimo, *ataraxia* (como los escépticos). Estas últimas pueden ser acusadas de egoísmo, pero aun así, según Annas no está claro dado que incluso estas teorías reservan un papel para la virtud.

La acusación de egoísmo, en cambio, según Annas, se aplica correctamente a aquellas teorías que no ofrecen ningún papel a la virtud. Pero ello afecta paradójicamente tan solo a una teoría ética antigua que no es especialmente *eudaimonista*. Esta teoría, defendida por la escuela llamada Cirenaica, postula como el fin de la acción el placer presente inmediato. Por esta razón, además, dicha teoría es abiertamente egoísta en cuanto el contenido de su teoría ética (cf. Annas 1993: 231–33). Estos autores no reconocen ningún valor intrínseco a la virtud, y por implicación, a la justicia o a la amistad. Cf. la siguiente cita de de Diógenes Laercio:

> No hay para ellos [los hegesiacos[428]] ni gratitud, ni amistad, ni buenas obras, ya que esas cosas no las escogemos por sí mismas, sino por el provecho [*chreias*] que nos reportan […] (Diógenes Laercio II 93; trad. Luis-Andrés Bredlow)

En cambio, una ética de las virtudes que, como la de Annas, sostiene que la *eudaimonia* es constituida por la virtud, no puede de modo alguno sostener un punto de vista egoísta. Pues la virtud se define de manera que incluye rasgos de la personalidad que también benefician a otras personas, no solo a su posesor (*other-regarding virtues*). Este es el caso de la filosofía de Aristóteles, y la de sus seguidores antiguos, los peripatéticos; y es asimismo la postura de los estoicos. Estas últimas teorías son teorías eudaimonistas y por lo tanto "egoístas" en el sentido formal —inocuo— de que el fin de la teoría es la felicidad propia del agente, y de nadie más. Pero el contenido de estas teorías no es egoísta. Al contrario, el bien de los demás se tiene en cuenta en estas teorías. De hecho, la mayoría de éticas antiguas *eudaimonistas* contempla la posibilidad de que el agente sacrifique el bien propio, poniendo por delante el interés de otras personas al suyo.[429]

Con todo, Annas es consciente de que esta réplica no satisfará a la objeción formulada por Hurka, en virtud de la distinción entre motivación y razón. Esta distinción mantiene viva la objeción de egoísmo. Tal vez se concede que la motivación del agente de la ética de las virtudes virtuosa y altruista. Pero ello no obstante, en el plano de las razones, la razón última acaba siendo autorreferencial. (Y por ende egoísta.) Annas, sin embargo, niega que esta distinción tenga sentido, y *a fortiori*, que la ética de las virtudes diga una cosa en el nivel de las motivaciones, y otra muy distinta en el de las razones.

3.3. La ética de las virtudes no es una teoría autoinvisibilizante (self-effacing)

Otra de las acusaciones que Annas confronta es la de que la ética de las virtudes tiene es, en la terminología de Parfit, una teoría autoinvisibilizante. Annas no rechaza del

[428] Seguidores de Hegesias, un representante de la escuea cirenaica.

[429] Aunque, según Annas, ninguna de ellas contempla la existencia de una virtud aparte, distinguida de las demás, que consista en, por así decir, una disposición de autosacrificio.

todo esta objeción. Simplemente, afirma que, en el caso de la ética de las virtudes, dicha característica (*self-effacingness*) es perfectamente inofensiva.[430]

Según Annas, los motivos o razones propuestos por la ética de las virtudes van desapareciendo, gradualmente, en el camino que va de la persona principiante en la virtud (la persona que todavía debe adquirir la virtud) hasta la persona que ya es plenamente virtuosa. Ahora bien, esta desaparición no es objecionable. Simplemente, la persona que aprende la virtud debe conocer de manera explícita cuáles son los motivos y las razones de la virtud que aprende, mientras que la persona ya plenamente virtuosa no necesita hacerse explícitas, en todo momento, estas razones o motivos. La razón que explica esto es que los motivos han sido completamente interiorizados por la persona virtuosa, hasta tal punto, que resultan simplemente algo tácitamente asumido en sus razonamientos o deliberaciones morales. Por ejemplo, una persona que se inicia en la virtud de la valentía debe saber de manera explícita para qué es necesaria esta virtud (debe saber, por ejemplo, según Annas, que la valentía contribuye a su *flourishing*, y que forma parte de su proyecto vital, visto como un todo). Ahora bien, una persona que ya ha aprendido la virtud de la valentía no necesita pensar en el porqué de esta virtud: ante una situación de peligro que requiere valentía, actuará valientemente de manera espontánea, sin pensar de modo explícito en las presuposiciones de la valentía.[431]

De acuerdo con Annas, en este sentido hay un paralelismo entre las virtudes éticas y con las habilidades técnicas. En estas, se requiere que los principiantes piensen explícitamente en las reglas de su técnica y en las razones o motivos de cada una de estas reglas. En cambio, los expertos no precisan cerciorarse a cada momento de estas razones, ya que las han interiorizado de manera completa. Por ejemplo, en el arte de tocar el piano solo el principiante necesita pensar explícitamente en cómo o por qué razones hay que tocar el piano de una determinada manera; en cambio, el pianista experto no lo necesita. Con la virtud sucede algo parecido. El principiante debe pensar en el porqué de la virtud (la *eudaimonia*, el fin final) pero no así necesariamente el experto en la virtud.

---

[430] Annas (2008: 212)

[431] La persona virtuosa según Williams no debe tener pensamientos “de sobra” (“one thought too many”, en Williams 1973) si realmente es virtuosa. A esta actitud se le llama “silencio deliberativo”

La siguiente cita ilustra bien la argumentación de Annas:

> A beginner in virtue will have to try explicitly to become a virtuous person, and to do so by doing virtuous actions; his delibe*ratio*ns will include such thoughts as that so and so is what a virtuous person would do, or what virtue requires. […] The truly virtuous person, however, will not explicitly think about being brave or performing a brave action. Rather, he will […] simply respond to the situation. […] The self-effacingness is here as harmless as it is with a practical skill. A skilled plumber or pianist will simply respond to the challenge, without explicit thoughts about good plumbing or playing. (212)

No hay, por tanto, una autoinvisibilidad objecionable, o una contradicción entre diferentes niveles (acciones, motivaciones, razones), como afirma Hurka. Simplemente, hay una diferencia entre pensamientos implícitos o tácitos, y pensamientos explícitos o verbalizados. Esta diferencia por supuesto no es una diferencia absoluta. La persona virtuosa, aunque no piensa normalmente de manera explícita en la virtud y la *eudaimonia*, puede y debe pensar en ellas explícitamente cuando está instruyendo o educando a los principiantes. Según Annas, la persona virtuosa "recupera" entonces los pensamientos acerca de la virtud y la *eudaimonia*, y como el experto en una técnica, verbaliza lo que es meramente una asunción compartida tácitamente por todos los agentes virtuosos.

> The virtuous person will, then, have thoughts about *flourishing*. […] As he becomes more virtuous […] these thoughts will gradually, as they are no longer needed, become effaced from his delibe*ratio*ns […]. Still, this progressive effacement from his explicit thoughts does not mean that thoughts about *flourishing* evaporate and leave a blank. For, as with virtue itself, the thoughts can be recovered, when they need to be conveyed to a learner, and so they remain transparent to the agent. (Annas, 2008: 213)

En resumen: según Annas, la objeción de *self-effacingness* no tiene fuerza, porque el sentido en que la ética de las virtudes "borra" el pensamiento sobre la *eudaimonia* no es objecionable. La ética de las virtudes *eudaimonista* no es vulnerable a esta objeción , como tampoco lo es a la objeción de egoísmo.[432]

---

[432] Según Annas, la única ética eudaimonista que seguramente es "autoinvisibilizante" y "egoísta" en un sentido objecionable es la de Epicuro.

4- OBJECIONES A LA RÉPLICA DE ANNAS

Las respuestas de Annas a las objeciones de Hurka son insatisfactorias, a mi entender, por varias razones. Ahora, voy a centrarme primero en el argumento de Annas según el cual el bien propio incluye el bien de los demás. Este es un argumento recurrente en la argumentación de Annas, y es presentado como una consecuencia de la definición de la *eudaimonia* via la virtud ética: dado que la *eudaimonia* es virtud, el bien último de un agente incluye el bien de otras personas (conciudadanos, familiares, amigos…). Ahora bien, como voy a intentar argüir, esta idea de inclusión del bien de otras personas en el propio no tiene demasiado sentido.

En cualquier caso, tras discutir este argumento, abordaré en una segunda sección la afirmación de Annas según la cual la ética de las virtudes es *self-effacing*, pero en un sentido "perfectamente inocuo".

4.1. El bien propio no puede incluir el bien ajeno: ambos bienes son distintos

La afirmación de Annas según la cual el bien propio incluye el bien de otros individuos resulta algo extraña. Esta afirmación sugiere que el bien ajeno es como una "parte" del bien propio del agente. Así, este último bien sería como un "todo", del que aquel otro únicamente sería una "parte". Ahora bien, esta suposición es escasamente inteligible: intuitivamente, distintos individuos poseen distintos bienes, ninguno de los cuales está mutuamente incluido dentro del otro.

Ciertamente, se puede postular que existe un bien común entre los distintos individuos que forman una comunidad.[433] Y este bien común sí que puede ser concebido como un "todo", cuyas "partes" componentes son los bienes respectivos de cada individuo. Ahora bien, esta relación todo-partes (bien común=*todo*; bien particular de cada individuo=*parte*) no parece que pueda ser replicado, por así decir, en el bien individual de los agentes. Aquí no se da una analogía, sino todo lo contrario. El bien de un individuo no es un "todo" que incluye en sí, como una

[433] Cf. Aristóteles *Pol*. I 1.

"parte", el bien de otros agentes (bien propio=*todo*; bien ajeno=*parte*). Suponer que un "bien" está contenido en "otro bien" parece una metáfora algo arbitraria.

Una posible justificación de la tesis de Annas —que el bien propio de un agente incluye el de los demás agentes— se encuentra, sin embargo, a disposición. El bien propio del agente es la *eudaimonia*, y esta —de acuerdo al menos con la intepretación inclusivista— es un fin inclusivo o "comprehensivo". Como tal, la *eudaimonia* es un todo compuesto de partes. El modelo de esta concepción es, de nuevo, el propio Aristóteles:

> Si, pues, esta es la naturaleza de la felicidad, sus partes constitutivas [*mērē*] deben ser estas necesariamente: un buen nacimiento, numerosos amigos, buenos amigos, riqueza, buenos hijos, numerosos hijos, una buena vejez; además, las excelencias del cuerpo, tales como la salud, la belleza, la fuerza, la estatura, la aptitud para competiciones atléticas; y una buena reputación, honor, buena suerte, virtud. (*Rhet*. 1360b18–23)

Como se ve, en este pasaje la felicidad se presenta como una totalidad, compuesta de distintas partes. Esto parece apoyar la interpretación inclusivista. Sin embargo, existen motivos para dudar de que este pasaje sea realmente decisivo.[434] Pero supongamos por un momento que lo es. En este caso, sorprende que ninguna de las partes de la felicidad mencionadas por Aristóteles es "el bien de los demás". Efectivamente, esta concepción no tiene sentido. Y la tiene todavía mucho menos si pensamos que para Aristóteles, en sentido estricto, la felicidad es una *actividad*. Está claro que la propia actividad no puede incluir la actividad ajena. La actividad propia puede provocar la ajena, y viceversa —hablaríamos entonces de una *sun-energeia*— pero desde luego la relación entre dos actividades no es semejante a la relación (mereológica) entre todo y partes.

Una argumentación subsidiaria de Annas también presenta el mismo defecto. Según esta, el bien propio (la *eudaimonia*) se define sobre todo como virtud. Ahora bien, la virtud incluye la justicia o la generosidad. Estas virtudes están relacionadas por definición con el bien de otras personas. Por consiguiente, el bien propio, al incluir la justicia o la generosidad, incluye el bien ajeno. Contra esta argumentación, sin embargo, cabe señalar que trata el bien de los otros como un efecto secundario (en

[434] Las definiciones de la *Retórica* son distintas a las de la *Ética* (tienen un contenido más popular), porque la finalidad de ambas obras es distinta. Por ello deben tomarse con cierta precaución.

todo caso, concomitante) del propio. El agente busca en primer lugar su bien propio (su *eudaimonia*). Una vez examinado esta bien, el agente comprende que este bien es la virtud, y que en ella —por implicación, en la justicia, generosidad, etc.— está incluido el bien de otros agentes. El descubrimiento de este bien parece algo indirecto: el agente se da cuenta de esta inclusión tan solo después de entender que la virtud es necesaria o indispensable para la *eudaimonia*. En suma, el agente ante todo busca el bien propio, y solo después, cuando se da cuenta de que el bien ajeno es una condición de aquel, "incluye" en su bien el de los demás. Dada esta relación de condicionalidad, o más bien de subordinación, la teoría de la virtud que expone Annas sigue pareciendo egoísta.

Pasemos ahora a la aserción de Annas de que la ética de las virtudes es autoinvisibilizante, pero de una manera completamente inocua o benigna.

4.2. Self-effacingness, y cómo Annas no reconoce la distinción entre razones y motivos hecha por Hurka

Un equívoco fundamental parece estar en la base de la réplica de Annas contra la objeción de autoinvisibilización o *self-effacingness*. El argumento de Annas, en esencia, es que la motivación del agente, tal como lo presenta la ética de las virtudes, nunca es —por definición— egoísta. Sin embargo, Annas pasa por alto que Hurka no atribuye a la persona virtuosa *motivaciones* egoístas, sino tan solo *razones* egoístas. En el fondo, si esta objeción plausible, esto significaría que Annas no distingue propiamente o adecuadamente entre motivaciones y razones.

¿Significa ello que motivación y razón son cosas de un orden completamente distinto? Ciertamente, esta es una cuestión controvertida, como muestra, por ejemplo, el debate entre el internalismo y el externalismo de las razones.[435] Si aplicamos, por ejemplo, el criterio de Hume, claramente ambas cosas —razón y motivación— son distintas. Bajo esta perspectiva, la motivación es una pasión, o emoción, que guía la acción. Por el contrario, la razón no es ninguna pasión ni es tampoco una emoción, y además, es impotente respecto de la acción. En una palabra, hay una distinción de principio o categórica entre la razón y la motivación.

[435] Williams (1981)

Para Julia Annas, no obstante, la posición de Hume no es la posición de la ética de las virtudes antigua, ni, por implicación, de Aristóteles. En otras palabras, no hay en los filósofos antiguos en su conjunto una distinción clara o nítida entre razones y motivaciones. Ello se puede corroborar examinando la asunción de que toda acción se dirige, en último término, a un fin final (la *eudaimonia*). Pues dicho fin final no es un objeto de la "razón" en sentido humeano (es decir, algo que meramente se contempla, una relación entre ideas, una verdad analítica). Al contrario, el fin último es un objeto de *deseo*, entendiendo el término deseo en un sentido amplio. Por eso, según Annas todas las escuelas antiguas coinciden en calificar el fin final, o *eudaimonia*, como el "objeto último del deseo": *to eschaton tōn orektōn*. Así, según Annas:

> The notion of a final end emerges when we think about the way our actions are directed or aimed at the good; and clearly we can aim at the good in many ways, and with a variety of motivations. However, we find that a standard definition of our final end is as "the ultimate object of desire", *to eschaton tōn orektōn*. This is a definition shared by Stoics, Peripatetics and Sceptics. What is meant here by "desire"? We must beware here of assumptions deriving from Hume that tend to oppose desire to reason, and to take it for granted that desire is just a kind of wanting which we happen to feel whether there is a good reason for it or not, whereas reasons are capable of generating a different kind of motivation. For the ancients, desire, *orexis*, is the most general kind of motivation to do something that we can have. It covers wanting of various kinds, and also covers the motivation generated by reasons, *including ethical reasons*. (Annas, 1993: 35; cursiva añadida)

Como este párrafo pone de relieve, y como he dicho antes, en la concepción de Annas no hay una diferencia categórica entre razón y motivación. Las razones éticas son reductibles, incluso, al concepto de deseo. Una razón, en definitiva, es un tipo de deseo —entre otros—.

Probablemente, la única diferencia perceptible que aceptaría Annas entre motivación y razón es una de ordinalidad. Así, llamaríamos motivación a aquellas razones que son inmediatas, o que tienen que ver con fines inmediatos. ¿Por qué, con la raqueta, doy un golpe a la pelota de tenis, o por qué reparto estas porciones de tarta de manera justa? Porque estoy preocupado por mi salud, o porque cada uno de los receptores de las porciones de la tarta son mis amigos, y me preocupo por el bien de mis amigos. Estas son motivaciones de orden inmediato, o directo. Ahora bien, como hemos visto, según Annas las personas reflexivas son capaces de abstraerse de la

inmediatez de sus fines y sus motivaciones, y situar estas dentro de una jerarquía más amplia —tan amplia, de hecho, que abarca incluso la propia vida en su totalidad—. Así, podemos preguntarnos: ¿Por qué, *dada esta vida contemplada como un todo*, golpeo la pelota de tenis, o reparto la tarta equitativamente? La respuesta de las personas juiciosas es, más o menos: porque mi último deseo, mi último fin es ser feliz, o *eudaimōn*. Esta es mi motivación de orden no mediato, indirecto, y en definitiva, mi motivación última. En motivo de esta ordinalidad especial, la motivación última recibe el nombre técnico —y algo solemne— de razón. Pero, de hecho, no hay una diferencia categórica entre razón y motivación: la razón es, simplemente, una motivación que se ha detenido en el "último objeto de deseo".

Contra esta argumentación de Annas, la objeción, a mi entender, es muy simple. Si la razón es simplemente un tipo de deseo, y el deseo por la propia felicidad está presente (implícitamente) en todas las acciones, y además este deseo es estrictamente autorreferencial (por utilizar la expresión de Vlastos) entonces la ética de las virtudes difícilmente puede eludir la objeción de egoísmo. Pues la contradicción entre las motivaciones inmediatas (necesariamente altruista en algunas acciones) y la motivación última (necesariamente egoísta para *todas* las acciones) es todavía más llamativa y chocante.

Y lo que parece todavía peor: la réplica de que la autoinvisibilización no es un problema para la ética de las virtudes no tiene entonces demasiado sentido. Supongamos que un principiante en la virtud está aprendiendo la virtud de la justicia, bajo la instrucción de un experto en esta virtud. Si el experto en justicia hace explícita la razón última —o deseo último, en términos de Annas— de la acción justa, entonces el aprendiz aprenderá que la justicia tiene como última justificación la propia *eudaimonia*. Esta supuesta lección, sin embargo, parece contraintuitiva, ya que la razón de la justicia no parece tener nada que ver con el propio bien, sino, en todo caso, intuitivamente, con el bien ajeno[436]. Pero supongamos ahora que el experto, en cambio, se centra en la razón o motivación inmediatas de la acción justa. Ahora, el aprendiz aprenderá que la razón de la justicia tiene que ver con el bien de los otros. Esta respuesta, a diferencia de la anterior, resulta intuitivamente plausible. Ahora bien, según Annas, esta explicación sería incompleta, y debería suplementarse con la explicación de que, en último término, es el bien propio, la propia *eudaimonia*, lo que

[436] Hurka (2011)

justifica la acción justa. Si no hubiera esta explicación ulterior, el aprendizaje se quedaría a medias, y se fomentaría lo que se pretende evitar: la autoinvisibilización. Ahora bien, seguramente, si la explicación no se quedara a medias, sino llegara hasta el final, cualquier aprendiz —como es razonable suponer— detectaría una incoherencia entre la explicación inmediata de la razón de la acción justa (el bien ajeno) y la explicación completa, a largo plazo, que incluye la vida entera (el bien propio).

En definitiva, la argumentación de Annas contra la acusación de egoísmo no parece apoyarse en una posición coherente. Esta incoherencia deriva, tal vez, de una negativa a distinguir propiamente entre motivación y razón. Pues una vez se ha aceptado que no hay tal distinción, la incoherencia entre la motivación inmediata de las virtudes (el bien ajeno) y la motivación última de toda acción, incluida la acción virtuosa (la propia *eudaimonia*) se hace más que palpable. Y repetir contra esta objeción, como hace Annas, el principio según es cual "el bien propio contiene el ajeno" no ayudaría tampoco. Pues, como hemos visto, esta inclusión es escasamente inteligible.

5. Egoísmo coloquial, egoísmo psicológico, egoísmo ético y la Ética de Aristóteles

Tras discutir a Annas y a Hurka, podemos retomar los distintos conceptos de egoísmo discutidos al inicio del capítulo (egoísmo coloquial, psicológico, ético) y considerar si pueden ser aplicados a la teoría de Aristóteles.[437]

5.1. ¿Egoísmo coloquial en Aristóteles?

En un sentido obvio, no podemos afirmar que la *teoría* de Aristóteles sea egoísta en el sentido coloquial. Pues egoísta en este sentido son las personas y su carácter, no las teorías. Dicho esto, es interesante comprobar cómo Aristóteles, en su *Ética*, identifica y describe claramente el sentido coloquial u ordinario de egoísmo, es decir, precisamente aquel que describe a las personas y su carácter. Ello ocurre en el transcurso de la discusión de la *philautia,* o amor a sí mismo, lat. *amor sui*. (EN IX 8). Pues al menos una parte de lo que Aristóteles designa con este concepto se refiere indudablemente a lo que nosotros llamamos egoísmo.[438] (De ahí, incluso que

[437] Si bien es cierto que hay que evitar aplicar de manera anacrónica ciertas categorías a autores antiguos –en este caso, de "egoísmo" y "altruismo"–, no es menos cierto que la relevancia contemporánea de la ética de Aristóteles prácticamente obliga a ello. Hablar únicamente en los términos propios de Aristóteles no haría justicia al actual interés *sistemático* por Aristóteles. Con las debidas cautelas, pues, vamos a intentar aplicar aquí los términos egoísmo y altruismo. Para una interesante defensa de la legitimidad del anacronismo en el estudio de Aristóteles, véase Irwin, 2006a.

[438] Cf. el juicio de Josep Ferrater Mora: "Antes de usarse […] 'egoísmo' […], hubo ya doctrinas 'egoístas' […]. Hubo asimismo análisis del egoísmo y de las actitudes egoístas. Parte de lo que Aristóteles dice sobre el 'amor a sí mismo' o φιλαυτία (en *Eth. Nic.*, IX, 1168a28 – 1169b2) se refiere a lo que se ha llamado con frecuencia 'egoísmo'." (Mora, 1970: s.v. "Egoísmo")

philautia se traduzca en determinados contextos no como “amor a sí mismo”, sino directamente como “egoísmo”, al menos en las traducciones al español).[439]

Aristóteles abre su discusión acerca de la *philautia*, o “amor de sí mismo”, mencionando en primer lugar una opinión común sobre ella:

> Se discute también la cuestión de si debe uno quererse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman a sí mismo más que a nadie, y se les da el nombre de egoístas como si ello fuera algo vergonzoso, y parece que el hombre de baja condición lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es —y así se le dirigen reproches como el de que no hace nada ajeno a su propio interés— mientras que el bueno obra por causa de lo noble, y cuanto mejor es, tanto más obra por lo noble, y por causa de su amigo, mientras que deja a un lado su propio bien. (1168a28–35; trad. Araujo / Marías mod.)

De acuerdo con esta opinión aparentemente muy extendida, por tanto, la palabra *philautia*, aplicada a una persona y su carácter, tiene un sentido inequívocamente peyorativo y reprobatorio. A la persona que “se ama a sí misma” más que a otra persona se la llama así —egoísta— como si esta denominación encerrara algo malo, vergonzoso o deshonroso para ella (*hōs en aischrōi,* 1168a30). Pues se considera que esta persona es mala —*phaulos*— y ello o bien por acción, en la medida en que lo hace *todo* por amor de sí mismo (*heatou charin panta prattei*, 1168a31); o bien por omisión, en la medida en que no hace *nada* ajeno a su propio interés (*ouden aph' heautou prattei*, 1168a33). Además, se considera también que la persona egoísta contrasta fuertemente con la persona buena (*ho epiekēs*, a33). Esta última actúa movida no por amor a sí mismo, sino por lo que es noble (*dia to kalon*, 1168a34). En particular, la persona buena actúa por causa del amigo —*philou heneka*, 1168a34—, esto es, con el fin de beneficiar al amigo. Ello significa, al mismo tiempo, que la persona buena, a diferencia de la egoísta, renuncia o deja a un lado el bien propio (*to de hautou pariēsin*, a35).

---

[439] Las traducciones españolas de Araujo / Marías, o Bonet traducen *philautia* según el contexto como “amor a sí mismo” o “egoísmo” (*philautous* = egoístas, por ejemplo, en la traducción de 1168a30; *philautous* = amantes de sí mismos, por ejemplo, en 1168b15). En las traducciones inglesas predomina, en todos los contextos, la traducción de *philautia* por la expresión neutral “*self-lover*”. Pero incluso ocasionalmente podemos encontrar la traducción “*selfishness*” (por ejemplo en la traducción de *Pol*. 1263b2, de Jeffrey Henderson en la Loeb Classical Library).

Para Aristóteles, sin embargo, esta opinión peyorativa sobre el amor a sí mismo o "egoísmo" no es en absoluto satisfactoria. De hecho, está en contradicción con lo que Aristóteles considera que son los "hechos". En concreto, esta opinión contradice otra opinión —a la que Aristóteles parece atribuir especial importancia— de que "hay que amar más" —se entiende: más que a nadie, más que otros— "al mejor amigo" (1168b1–2). Ahora bien, el mejor amigo es, según Aristóteles, uno mismo, dado que uno mismo cumple todos los requisitos que debe reunir el mejor amigo: ser aquella persona a la que se desea el bien por causa de ella misma (*ekeinou heneka*, 1168b3), y a la que se desea esto inclusive si nadie llega a saberlo (*ei kai mēdeis eisetai b3*). Ambas condiciones se cumplen, según la tesis de Aristóteles, en las relaciones de uno mismo para consigo mismo (*autōi pros hauton*).[440] En consecuencia, amarse a sí mismo más que a los demás no es algo malo, sino algo propio de la persona buena o excelente:

> Se afirma, en efecto, que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y que el mejor amigo es el que quiere el bien de su amigo por causa de este, aunque nadie lo llegue a saber. Ahora bien, esta condición se da sobre todo en la relación de una persona consigo misma […]. El mismo sentir expresan todos los proverbios que hablan, por ejemplo, "de una sola alma", o dicen que "las cosas de los amigos son comunes", o "amistad es igualdad" […]. Todo esto puede aplicarse mejor que a nadie a uno mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y por lo tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos. (1168b1–10; trad. Araujo / Marías mod.)

En definitiva, el amor a sí mismo o "egoísmo" no es malo puesto que, una vez aceptamos la opinión de que "hay que amar más que nadie al mejor amigo", se cumple por decirlo así el siguiente silogismo:

(a) Hay que amar al mejor amigo más que a nadie

(b) El mejor amigo de uno mismo es uno mismo

Concl.: Hay que amarse a sí mismo más que a nadie

Obviamente, las dos opiniones referidas acerca de la *philautia* están en tensión. La primera señala a la *philautia* peyorativamente, como un rasgo de carácter censurable, mientras que la segunda valora la *philautia* de modo enteramente positivo.

[440] Esta tesis es desarrollada con más detalle en EN IX 4.

Para resolver este conflicto entre ambas opiniones, Aristóteles, como es habitual, realiza una distinción que revela que el conflicto entre opiniones es meramente aparente. Dicha distinción se sirve de la conocida división del alma en una parte irracional y otra racional. Así, la *philautia* en sentido negativo, que es la que propiamente llamamos "egoísmo", es referida por Aristóteles a la parte no racional del alma. Esta parte desea bienes inferiores tales como el dinero, el honor, y los placeres corporales. En cambio, la *philautia* connotada positivamente se refiere a la parte racional del alma. Esta parte del alma desea bienes de orden superior, como por ejemplo, hacer lo que es justo, moderado, o, en general, noble. No hay conflicto, por tanto, entre las dos opiniones, ya que ambos sentidos de *philautia* se refieren a fenómenos distintos.

En definitiva, Aristóteles reconoce la existencia de un egoísmo en sentido coloquial (con una connotación negativa) pero lo reduce a la parte inferior, irracional, del alma. Observemos ahora más de cerca la descripción que da Aristóteles de este "egoísmo coloquial":[441]

> Los unos, en tono de censura, llaman amantes de sí mismos [*philautous*] a los que se asignan una parte mayor de la que les corresponde en riquezas, honores y placeres corporales [*hedonais sōmatikais*]; estas son, en efecto, las cosas que la mayor parte de los hombres desean y por las que se afanan como si fueran las mejores, y por ello son también objeto de disputa. Los que desean estas cosas en demasía [*hoi peri tauta pleonektai*] procuran complacer sus deseos, y, en general, sus pasiones y la parte irracional del alma [*tōi alogōi tēs psuchēs*]. Así son la mayor parte de los hombres, de ahí que el epíteto mencionado haya adquirido mal sentido, porque, en su mayor parte, el amor a sí mismo es malo. Es justo, pues, que se censure a los que son amantes de sí mismos en este sentido. (1168b15–23; trad. Araujo / Marías mod.)

De este pasaje podemos deducir que el egoísta en sentido coloquial es alguien que, en la esfera de los bienes externos (la esfera propia de la parte no racional del alma) se asigna a sí mismo una cantidad mayor de la que le corresponde. Esta descripción, significativamente, coincide con la descripción de la persona injusta en el sentido de la justicia distributiva. La persona injusta, como se recordará (cf. II.1.6) realiza distribuciones de bienes externos asignándose a sí misma una parte mayor de la que le

[441] El segundo sentido (positivo) de *philautia* se discute en las siguientes secciones sobre egoísmo psicológico y ético.

corresponde. En lo esencial, pues, el comportamiento de la persona egoísta y la persona injusta es el mismo: ambas son codiciosas (*pleonektai* = quieren tener más).

En cualquier caso, ya tenemos una imagen más completa de la persona egoísta en sentido coloquial, tal como la ve Aristóteles a través del prisma, por así decir, de la opinión común. Esta imagen coincide en lo esencial con la descripción que hemos dado antes del egoísta en sentido trivial y cotidiano, esto es, según la definición de María Moliner, como la persona:

> que antepone en todos los casos su propia conveniencia a la de los demás, que sacrifica el bienestar de otros al suyo propio o reserva solo para ella el disfrute de las cosas buenas que están a su alcance; y correspondientemente, a sus actos, palabras, etc. (María Moliner, *Diccionario de Uso del Español*, s.v.)

Así, la persona egoísta, según Aristóteles, "se asigna una parte mayor de la que le corresponde en riquezas, honores, y placeres corporales". Ello, en términos de la definición de María Moliner, significa que la persona egoísta "reserva solo para ella las cosas buenas".[442]

Ahora bien, para Aristóteles asignarse una cantidad mayor, aparentemente, de un bien, es solo malo cuando este bien es un bien externo. Los individuos egoístas atribuyen, erróneamente, a estos bienes una importancia suprema. Ello ocurre, en el fondo, porque dichos individuos privilegian la parte irracional de su alma por encima de la racional.

Ello deja abierta la posibilidad de que Aristóteles suscriba el egoísmo —entendido como "asignarse una parte mayor de un bien"— en otros niveles, psicológico o ético. Veamos en primer lugar si cabe considerar a Aristóteles un egoísta psicológico.

5.2. ¿Egoísmo psicológico en Aristóteles?

Podemos acercarnos a la respuesta de esta pregunta considerando, con más detalle, el el sentido positivo de *philautia* distinguido por Aristóteles. De acuerdo con este

[442] Aristóteles no afirma explícitamente que las personas egoístas sacrifican el interés de los demás al suyo propio, solo que "se asignan a sí mismas una parte mayor de la que les corresponde" (cf. *tous heautois aponemontas to pleion*, 1168b 16). Pero evidentemente una cosa implica a la otra.

sentido positivo, la persona "amante de sí misma" no se dirige a gratificar la parte irracional de su alma,. Al contrario, esta persona se propone favorecer la parte más noble, o "soberana", de su alma, es decir, su intelecto (*nous*).

Observemos, ante todo, que la *philautia* en este sentido positivo no implica, en modo alguno, injusticia con respecto de los bienes externos, como sí la implica la *philautia* vulgar. De ahí se sigue que el "egoísmo" consistente en amarse a sí mismo más que a los demás, pero *en tanto que intelecto*, no es ni censurable ni reprochable. De hecho, todo lo contrario, pues las consecuencias de amarse a sí mismo como intelecto son socialmente beneficiosas. Pues la persona que ama a su intelecto por encima de todo obedece, también *en todo*, a su intelecto; y esta sujeción completa al intelecto resulta en acciones virtuosas, o acciones motivadas por lo que es noble (*dia to kalon*):

> Que la mayor parte de los hombres suelen llamar egoístas a quienes se reparten a sí mismos aquellas cosas [*sc*. el dinero, el honor, los placeres corporales[443]] es, pues, evidente. Pero si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la moderación, o cualquiera otra de las virtudes, y en general, siempre se reservara para sí mismo lo que es noble [*aei to kalon heautōi peripoioito*], nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría pensarse que un hombre así es más amante de sí mismo que el otro [*sc*. el egoísta respecto de los bienes externos]: pues se asigna a sí mismo las cosas más nobles y mejores, y complace a la parte más principal de sí mismo, obedeciéndola en todo [*kai charizetai heautou tōi kuriōtatōi, kai panta toutōi peithetai*]. Y de la misma manera que una ciudad y todo otro conjunto sistemático parecen consistir, sobre todo, en su parte principal, así también el hombre. Y así es amante de sí mismo, sobre todo, el que ama a esta parte y la complace. (1168b23–34; trad. Araujo / Marías mod.)

En resumidas cuentas, la persona que se ama a sí misma en tanto que intelecto no es injusta con respecto a los bienes externos. Al revés, esta persona es justa además de noble, generosa, moderada, etc. En este sentido, deberíamos concluir que el egoísmo en sentido positivo no es una forma de "egoísmo psicológico".

Ahora bien, en el pasaje que acabamos de citar, Aristóteles afirma también que el amante de sí mismo, en tanto que intelecto, "se asigna a sí mismo las cosas más nobles y mejores" (*aponemei heautou ta kallista kai malista agatha*). Unas líneas más adelante, Aristóteles asevera igualmente que "todo intelecto escoge lo que es mejor

---

[443] Los bienes externos, en suma.

para sí mismo" (1169a17).[444] Interpretadas literalmente, estas expresiones sugieren que Aristóteles sostiene una teoría parecida al "egoísmo psicológico". Pues i todo intelecto quiere lo mejor *para sí mismo*, entonces todo agente (al menos, en tanto que intelecto) persigue con su acción su bien propio, y no el ajeno.

Llegados a este punto, es útil recordar lo que Gregory Vlastos llama el Axioma Eudaimonista. Este es un axioma que se aplica a todos los "moralistas griegos" subsiguientes a Sócrates, y por implicación, también a Aristóteles. De acuerdo con este principio,

> happiness is desired by all human beings as the ultimate end (*telos*) of all their *ratio*nal acts […] here desire for happiness is strictly self-referential: it is the agent's desire for his own happiness and that of no one else (Vlastos, 1991: 203)

En este sentido, Aristóteles sería un egoísta psicológico, simplemente, porque considera que todo agente tiene en vista el propio bien, y no el de otro.

Ahora bien, dicho egoísmo en un sentido podría defenderse con la argumentación de Annas. Como hemos visto, este egoísmo sería meramente formal, ya que el "bien ajeno está incluido en el bien propio". Aquí la discusión llega al mismo punto en que hemos llegado antes. En un principio, las afirmaciones de Aristóteles parecen corroborar la opinión de Annas. Pues *—al menos por lo que respecta a los bienes externos—* Aristóteles no considera que todos los individuos persiguen su bien a expensas del bien ajeno. El "egoísmo psicológico" en cuestión no implica necesariamente un conflicto entre bienes. De hecho, en un sentido, Aristóteles considera que el egoísmo (la *philautia*) no solo no es compatible con el bien de los demás, sino que resulta en ocasiones extremadamente beneficioso para los demás. Incluso, Aristóteles va más allá y afirma que la persona egoísta en el buen sentido de la palabra puede llegar hasta sacrificar su propia vida por sus amigos, o por su patria.

Ahora bien (*contra* Annas) el sacrificio de la propia vida por la patria o los demás, no es incompatible con una actitud "egoísta", en la que la persona que se sacrifica lo hace "para lograr para sí lo que es noble":

> Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es preciso. Estará dispuesto a renunciar riquezas, honores y en general todos los bienes por los que los

[444] *pas gar nous haireitai to beltiston heautōi.*

> hombres luchan, con tal de lograr para sí lo que es noble; preferirá un intenso placer por un corto período, que uno débil durante mucho tiempo, y vivir noblemente un año a vivir muchos de cualquier manera, y una sola acción noble y grande que muchas e insignificantes. Este, tal vez, sea también el caso de los que dan su vida por otros: pues eligen, sin duda, algo extraordinariamente noble para sí mismos. (1169a18–26; trad. Araujo / Marías mod.)

El autosacrificio, el dar la vida por otra persona o por la patria, se hace en virtud del principio de lo bello o noble (*kalon*). En general, los bienes exteriores se sacrifican a cambio de ganar para sí lo que es noble. Esto podría ser interpretado como algo no egoísta, si se interpreta lo noble como un bien que no corresponde al bien de nadie (un bien imparcial). Pero en el contexto del pasaje citado, lo *kalon* es algo positivo *para el agente*.[445]

En definitiva, podemos considerar que Aristóteles defiende una versión de egoísmo psicológico, puesto que su concepto positivo de *philautia* supone que el intelecto siempre quiere lo mejor para sí mismo, incluso en aquellas acciones que suponen el autosacrificio del agente.

Una vez respondido afirmativamente la cuestión acerca del egoísmo psicológico, consideremos por último la cuestión del egoísmo ético.

5.3. ¿Egoísmo ético en Aristóteles?

Por último, vamos a considerar si Aristóteles puede ser clasificado como "egoísta ético". El egoísmo ético se definía (cf.) como la doctrina que afirma que el fin último de la acción *debe* ser el bien propio. Dado que Aristóteles sostiene en cierto sentido, como acabamos de ver, el egoísmo psicológico (el fin último de la acción *es* la *eudaimonia propia*) parece muy probable que deba contarse a Aristóteles, también, como egoísta ético.

De nuevo, hay que distinguir en qué sentido es apropiado hablar de egoísmo ético en Aristóteles, y en qué sentido es inapropiado. Es posible hacer dos distinciones para abordar esta cuestión. En primer lugar, hay que distinguir un egoísmo ético radical y

---

[445] "Eligen, sin duda, algo que es extraordinariamente noble para sí mismos. "*hairountai dē mega kalon heautois*"

otro moderado. En segundo lugar, un egoísmo ético con respecto a los bienes externos (dinero, honores, etc.), y un egoísmo ético con respecto a lo noble o *kalon*.

El egoísta ético radical (o combativo)[446] afirma que se debe perseguir el bien propio incluso cuando ello supone sacrificar el bien ajeno. Este egoísmo ético es el propio de un Trasímaco, o más modernamente, el de un Friedrich Nietzsche. En este sentido, el egoísmo ético implica una postura contraria a la moral, esto es, "inmoralista", o, en el mejor de los casos, "amoralista". El egoísta ético moderado (o benigno) por el contrario, considera que el bien propio y el bien ajeno nunca llegan a entrar, realmente, en conflicto. Este es la postura egoísta de Max Stirner o de Ayn Rand. Esta postura no recoge la versión más convencional de la moral (que no es "egoísta"), pero al fin y al cabo, es compatible con ella. Por otra parte, el egoísmo ético puede referirse a diferentes categorías de bienes. Aristóteles distinigue entre bienes externos y corporales, por un lado, y un tipo de bien que Aristóteles considera superior: lo noble o lo *kalon* (presumiblemente un bien interno de la propia mente).

Una vez hechas estas distinciones, podemos ofrecer una respuesta tentativa sobre el egoísmo ético en Aristóteles.

Por lo que respecta a los bienes externos y corporales, Aristóteles no parece dudar que hay veces en que el bien propio y el ajeno entran en conflicto (a diferencia de Rand y Stirner). Pero en estos casos de conflicto, Aristóteles nunca aboga por sacrificar el ajeno en aras del propio (a diferencia de Trasímaco, Nietzsche). Al contrario: por lo que respecta a los bienes externos, Aristóteles, lejos de defender el egoísmo ético, defiende en ocasiones una versión más bien extrema de altruismo ético. Cf. las siguientes afirmaciones:

> También se desprenderá de su dinero para que tengan más sus amigos, porque el amigo tendrá así dinero […]. Y lo mismo hará con los honores y cargos: de todo ello se desprenderá en provecho de su amigo […]. Es posible incluso que renuncie a realizar acciones dejándoselas a su amigo. (1169a26–33; trad. Araujo / Marías mod.)

En cambio, por lo que respecta al bien de lo noble o *kalon*, la postura de Aristóteles es distinta. Aristóteles reconoce también un posible conflicto interpersonal por este tipo de bienes. Pero en lugar de sostener que hay que actuar de manera altruista, o de manera imparcial entre el bien propio y el ajeno, la posición de Aristóteles es la

[446] cf. Kraut (1989: 81)

propia del egoísmo ético radical o "combativo". En otras palabras, la persona virtuosa, según Aristóteles, debe perseguir lo noble en todos los casos, también en aquellos en que ello supone sacrificar lo noble o *kalon* correspondiente a otros individuos. Aparentemente, lo noble es un recurso escaso, hay competición por él, y admite un más y un menos, o una cantidad igual, para este individuo o el otro (como los bienes externos). Aun así, la persona virtuosa se asigna a sí misma la parte mayor, es decir, se apropia en exclusiva de lo *kalon*, excluyendo a los demás de esta posesión. .

De hecho, la exposición de Aristóteles sugiere que actuar de manera egoísta en lo tocante a lo noble —asignarse a sí mismo una parte mayor de lo noble, y a los otros una menor— es la otra cara de la moneda de la acción altruista en lo tocante a los bienes externos. Así, es las citas anteriores, de las que habíamos suprimido buena parte del contexto, en las que Aristóteles describía una persona altruista, ofrecen una visión distinta una vez se cita el texto entero:

> También se desprenderá de su dinero para que tengan más sus amigos; porque el amigo tendrá así dinero, *pero él mismo lo que es noble; por tanto, él escoge para sí mismo el bien mayor*. Y lo mismo hará con los honores y cargos: de todo ello se desprenderá en provecho de su amigo, *porque esto es noble para él, y laudable*. Es natural, pues, que se le considere bueno, ya que elige lo que es noble con preferencia a toda otra cosa. Es posible incluso que renuncie a realizar acciones dejándoselas a su amigo, *y que sea más noble ser causa de las acciones del amigo, que realizarlas él mismo*. Así, en todas las acciones dignas de elogio, pues, vemos al hombre bueno asignarse a sí mismo una parte mayor de lo que es noble. Y en este sentido debe ser, como hemos dicho, amante de sí mismo, y no como el común de los hombres. (1169a26–1169b2; trad. Araujo / Marías mod; cursiva añadida)

En definitiva, en lo que se refiere a lo *kalon*, la motivación inmediata recomendada y aplaudida por Aristóteles es una motivación "egoísta", en el sentido que más se acerca al "egoísmo" en sentido coloquial: moralmente objecionable, porque la persona virtuosa se reserva solo para ella el disfrute de lo *kalon*, excluyendo a los demás.

Aun a riesgo de repetición, hay que insistir en que esta forma de egoísmo no se refiere al egoísmo supuestamente vulgar (el que tiene que ver con los bienes externos), y que según Aristóteles, tiene unos efectos sociales beneficiosos. Pues una sana competencia entre las personas virtuosas por lo noble (*to kalon*) implica que todos se esfuerzan por actuar virtuosamente, lo que es positivo para el conjunto:

> Por consiguiente, los que son excepcionalmente diligentes en realizar acciones nobles son bien recibidos y alabados por todos; y si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces no solo todo marcharía como es debido a nivel comunitario [*koinēi pant' eiē ta deonta*], sino que también cada individuo en particular [*idia hekastōi*] poseería los mayores bienes, puesto que la virtud es un bien de esta naturaleza. (1169a6–11; mod. de las traducciones de Araujo / Marías, y Pallet)

En definitiva, el egoísmo ético no se aplica a Aristóteles en sus versiones más crudas, ya que no es incompatible con la justicia (como sí lo es la versión de un Trasímaco o de un Nietzsche). Sin embargo, en cierto sentido la versión de egoísmo sigue pareciendo objecionable. ¿Por qué excluir a los demás de lo noble, asignándose a sí mismo la parte mayor, y a los demás la menor? ¿La idea de justicia no se debería extender también a esta esfera más elevada del valor?

V. KANT SOBRE *EUDAIMONIA* Y EGOÍSMO

Finalmente, el egoísta moral es aquel que reduce todos los fines a sí mismo […] y que incluso como eudaimonista pone meramente […] en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad […]. Todos los eudaimonistas son, por ende, egoístas prácticos (Kant, Antropología en sentido pragmático, 7:130, trad. José Gaos)

La ética de Kant es considerada generalmente como una importante innovación frente a la filosofía moral tradicional —incluyendo, por descontado, la ética de Aristóteles. El propio Kant es, en parte, el responsable de esta percepción, al destacar una diferencia crucial entre su ética y *todas* las éticas anteriores. Esta diferencia, según Kant, no estribaría en haber introducido un nuevo principio ético, puesto que esta pretensión sería excesivamente arrogante.[447] La diferencia sería más bien de orden meta-ético, y consistiría en haber hallado y establecido el único *fundamento* adecuado para la moralidad.[448] Dicho fundamento es descrito por Kant de la siguiente manera: (i) como un principio independiente de la experiencia, es decir, como un principio *a priori* (más exactamente, como un principio sintético *a priori*) y (ii) como un

[447] Cf. (*KpV*, 5:8): “Queriendo señalar algún defecto de este escrito [Kant se refiere a la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, J.C.] un crítico acertó más de lo que pensaba, al afirmar que no se erigía en él ningún principio nuevo de la moralidad […]. Pues ¿quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta por vez primera? Como si el mundo hubiera permanecido, hasta él, ignorante de lo que es el deber, o hubiera estado sumido en un continuo error en este respecto […]”. (Trad. Aramayo mod.)

[448] Cf. (*Gr*., 4:392): “Con todo, esta fundamentación no es sino la búsqueda y el establecimiento del *principio supremo de la moralidad*, lo cual constituye una ocupación que tiene pleno sentido por sí sola y aislada de cualquier otra indagación ética”. (Trad. Aramayo). Que esta pretensión de Kant, a fin de cuentas, no es exactamente modesta es notado por Kerstein (2002: 1).

fundamento capaz de generar un concepto de obligación estrictamente necesario y universal. Según Kant, estas dos características estaban ausentes en las teorías éticas anteriores. Por un lado, para fundamentar la ética, todas ellas recurrían a un conocimiento empírico (*a posteriori*), como por ejemplo al conocimiento de la naturaleza humana (antropología); de ahí que, por otro lado, dichas teorías propusieran principios de obligación sin verdadera necesidad y universalidad, ya que, según Kant, la experiencia solo es capaz de generar obligaciones contingentes y particulares, es decir, obligaciones que admiten excepciones.

Obviamente, esta diferencia con respecto al fundamento de la moralidad, que Kant considera la principal innovación de su filosofía moral, supone una valoración enteramente negativa de las éticas anteriores. Estas éticas no solo proponen un fundamento empírico para la moral, y por tanto un concepto inadecuado de obligación; según Kant, además, presentan los siguientes tres defectos:

1– Suponen la heteronomía de la voluntad
2– Defienden una teoría errónea de la motivación moral
3– Constituyen una forma u otra de egoísmo ético

A efectos de la presente investigación, resulta especialmente interesante (3), o sea, la afirmación de que las teorías éticas anteriores constituyen una forma de egoísmo ético. Kant dirige esta acusación contra todos sus predecesores,[449] pero especialmente contra las teorías que llama eudaimonistas. En el presente capitulo voy a considerar si dicha acusación incluye la ética de Aristóteles, y por tanto, si se puede aplicar a la ética neoaristotélica.

Antes de ver, sin embargo, si la crítica de Kant al eudaimonismo incluye a la ética de Aristóteles o no, es necesario anticipar una objeción a dicha crítica, a saber: que

---

[449] La mayoría de intérpretes ponen en entredicho que la acusación de Kant tenga sentido, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. En efecto, la acusación de egoísmo a *todas* las éticas anteriores resulta a primera vista completamente implausible. ¿Qué sentido tiene calificar a la ética de la Grecia clásica (Sócrates, Platón, Aristóteles…), o a la de los autores del Medievo (Abelardo, Tomás de Aquino…), o a la ética de la Ilustración (Hutcheson, Hume, Wolff…), y en general, a la de cualquier otro período anterior al propio Kant, de *egoísta*? Sin embargo, en este capítulo vamos a intentar mostrar que, interpretada en un sentido modesto, la crítica de Kant es plausible.

Kant presupone en ella un concepto de felicidad inadecuado. Kant maneja, de acuerdo con esta crítica, un concepto moderno de felicidad, distinto al antiguo. Pero dicho concepto moderno es subjetivo, hedonista, y en definitiva, vulgar.[450] Por esta razón, la polémica de Kant contra el eudaimonismo, más aún cuando se aplica a Aristóteles, está basada en un malentendido. Dado que esta crítica está muy difundida, abordo primero la definición kantiana de felicidad, sugiriendo que no es tan inadecuada como a veces se supone (sección I). A continuación expongo parte de la argumentación de Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* con el fin de iluminar las conexiones entre el problema del fundamento de la moralidad, por un lado, y el concepto de felicidad y la objeción de egoísmo ético, por otro (sección II). Por último, discuto en qué medida la objeción de egoísmo ético puede aplicarse a la ética de Aristóteles y a la ética neoaristotélica en general (sección III).

1- QUÉ ES LA FELICIDAD SEGÚN KANT

Kant define la felicidad de varias maneras y con diferentes matices. Prueba de ello es que en distintos pasajes Kant emplea un conjunto de términos algo heterogéneo para caracterizarla. Entre ellos destacan los siguientes: bienestar, contentamiento, satisfacción, inclinación, y placer.[451]

Pese a que estos términos encierran connotaciones bien diferentes, es posible encontrar un denominador común en todos ellos.[452] Este denominador común es la

[450] Philippa Foot (1972). Cf. Irwin (1996: 74): "Does Kant see this point, or does he carelessly assume that his conception of happiness matches the Greek conception of *eudaimonia*?" El concepto de Kant también es considerado "inflexible" y "estrecho" por Julia Annas,"One thing that this illustrates is the flexible and indeterminate nature of the ancient notion of happiness, compared to the limited and narrow concept that Kant employs" (Annas 1993: 449).

[451] Bienestar: *Wohlbefinden*, *Wohlergehen*, *Wohlfahrt*; contentamiento: *Befriedigung*; satisfacción: *Zufriedenheit*; inclinación: *Neigung*; placer: *Lust*.

[452] Exceptuando el concepto de beatitud o gloria (*Seligkeit*), que en Kant parece tener un significado más bien teológico-moral.

caracterización de la felicidad como un cierto estado del ser humano *en el mundo*.[453] La felicidad es concebida, de esta forma, como un estado físico o sensible, propio del mundo natural. Esta felicidad se contrapone a un concepto de felicidad que entiende a esta como un estado propio del mundo inteligible, o una felicidad que, de modo semejante a la de los filósofos cristianos de la Edad Media, se alcanza solo en el cielo.[454]

Más allá de ayudar a caracterizar la felicidad como un estado sensible, cada uno de los términos mencionados (bienestar, contentamiento, satisfacción, inclinación, placer) connota el término felicidad con diferentes modulaciones.

En primer lugar, los términos bienestar y contentamiento suelen aparecer emparejados, como si se tratara de un binomio de términos más o menos equivalentes. Así, la felicidad es definida, en la *Fundamentación*, como "completo bienestar y contentamiento con la propia situación" (*Gr.*, 4:393).[455] Esta definición sugiere que la felicidad es algo objetivo (bienestar), al tiempo que una conciencia subjetiva de que las cosas van bien (contentamiento).[456]

---

[453] Cf. la siguiente definición (KpV, 5:124): "Felicidad es el estado de un ser racional situado en el mundo, al que en la totalidad de su existencia le va de acuerdo con su deseo y voluntad [...]").

[454] En rigor, Kant también tiene un concepto de felicidad como estado en el mundo "inteligible". (Sobre la contraposición felicidad sensible e inteligible, véase Wike, 1994, esp. cap. 1). Pero el concepto de felicidad de Kant que nos interesa es parecido al de los antiguos, en la medida en que se limita a la felcicidad en este mundo, por contraposición a la idea de felicidad "en el otro mundo", más bien propia de la filosofía cristiana medieval. Cf.. la afirmación del humanista español Juan Luís Vives (1492–1540): "Aristóteles busca la felicidad en esta vida y no deja nada para la otra" ["*Aristoteles in vita hac quaerit beatitudenem, alteri nihil relinquit"*]. Si en esta cita se sustituye el nombre de Aristóteles por el de Kant, la afirmación podría seguir siendo válida, al menos por lo que respecta al concepto de felicidad "como un estado en el mundo". (La cita de Vives se encuentra Frede, 2013: 147, n. 35)

[455] "[...] das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der *Glückseligkeit* [...]". En la *Metafísica de las Costumbres*, en términos idénticos, como "contentamiento con la propia situación" (*MdS*, 6:387)

[456] El segundo aspecto de la felicidad—por decirlo así, el aspecto reflexivo o consciente de la felicidad— es subrayado especilamene en la siguiente definición (*KpV*, 5:22): "[la felicidad es] la conciencia de un ser racional de la agradabilidad de la vida que acompaña ininterrumpidamente toda su existencia [...]". [*das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet*].

En segundo lugar, Kant caracteriza la felicidad con la ayuda de los términos inclinación y satisfacción. Así, según Kant, en la idea de felicidad "todas las inclinaciones se reúnen como en una suma" (*Gr*., 4:399).[457] Y, combinando el término inclinación con el de satisfacción, la felicidad aparece asimismo definida como "la suma de la satisfacción de todas las inclinaciones (4:399).[458] Esta definición de felicidad puede resultar algo abstracta, debido al término técnico "inclinación" (*Neigung*). Este término posee en Kant una definición asimismo técnica —significa "dependencia de la voluntad con respecto a sensaciones" (cf. 4:413)— pero equivale o remite en último término a nociones tales como deseo, volición, anhelo, o necesidad.[459] De suerte que si se sustituye el término inclinación por estos términos, la definición de felicidad como "satisfacción de la suma de todas nuestras inclinaciones" se vuelve más intuitiva: la felicidad representa la satisfacción de todos nuestros deseos, necesidades, querencias, aspiraciones, o incluso, proyectos personales (por utilizar una afortunada expresión de Bernard Williams).[460]

En tercer y último lugar, Kant define a la felicidad sirviéndose del término "placer", así como del vocabulario hedonista asociado (vocablos como "amenidad", "gusto", "deleite", "alegría", "goce", etc.).[461] Por ejemplo, Kant la describe en la *Crítica del Juicio* como "la mayor suma (tanto en cantidad como duración) de amenidad en la vida" (5:208), identificando a renglón seguido a la amenidad como "disfrute" o "goce" (= *Annehmlichkeit ist Genuß*).[462] Asimismo, y de manera algo

[457] "[…] in dieser Idee [*sc*. der Glückseligkeit] [vereinigen sich] alle Neigungen […] zu einer Summe".

[458] "Summe der Befriedigung aller [Neigungen]". Ver otros pasajes: Kant define en algunos pasajes a la felicidad como "la satisfacción de todas las inclinaciones, presentes o futuras", o como "una totalidad, un máximo de bienestar"

[459] Traduzco así respectivamente los términos: *Wunsch*, *Wollen*, *Begehren*, *Bedürfnis*.

[460] Véase de nuevo la definición de la felicidad ya mencionada antes: "La felicidad es el estado de un ser […] a quien, en la totalidad de su existencia, le va todo de acuerdo con su *voluntad* y *deseo*" (5:124; cursiva añadida). Cf. también 6:480.

[461] Traducciones aproximadas de (respectivamente): *Annehmlichkeit*, *Genuß*, *Vergnügen*, *Freude*, *Ergötzlickeit*, etc.

[462] En otras ocasiones, Kant emplea expresiones como "las alegrías de la vida" (*Freuden des Lebens*), o "vida placentera / divertida" (*ein vergnügtes Leben*).

más sistemática, Kant relaciona la felicidad y el placer al indicar que este último se halla en la base del *principio de la felicidad*. (Ver, por ejemplo, 5:22).[463]

En resumen: Kant define la felicidad de modos distintos, como (1) bienestar o contentamiento; (2) como satisfacción de la suma total de inclinaciones; y (3) como vida placentera, llena de alegrías, goces, etc.

Como he señalado al comienzo del capítulo, la concepción de felicidad de Kant ha sido interpretada como hedonista, y, por consiguiente, calificada de vulgar y subjetiva, basada en una teoría deficiente de la naturaleza humana.[464] Sin embargo, atendiendo a los diferentes matices de la definición de felicidad de Kant, esta crítica se aplica como mucho, a mi entender, a (3), que sugiere que la búsqueda de la felicidad es en último término un deseo por el placer. La felicidad en los sentidos (1) y (2) escapa a la crítica de hedonismo, ya que en dichos sentidos la felicidad no incluye necesariamente una referencia al placer. Por otro lado, ninguno de estos sentidos se refiere a un estado psicológico transitorio o pasajero. Kant insiste en la idea —subrayada por Annas como una característica esencial del concepto antiguo de *eudaimonia*— de que la felicidad es un estado referido a *toda* la vida, incluyendo tanto el tiempo presente como el futuro.

2- EL CONTRASTE ENTRE FELICIDAD PROPIA Y MORALIDAD EN LA *FUNDAMENTACIÓN*

Una vez hemos visto que el concepto de felicidad en Kant no es tan superficial como a veces se supone, vamos a considerar ahora la crítica de Kant al eudaimonismo —es decir, a la teoría ética que propone la *eudaimonia* propia como el fin último de la acción, o, en términos más propiamente kantianos, como "supremo fundamento

[463] Según Kant, la felicidad es un principio material, y todos los principios materiales (es decir, a los principios de acción que se basan en un contenido o un fin determinado de la acción.) se basan en el placer o la falta de él (displacer).

[464] Foot (1972)

determinante de su voluntad"—. Para considerar esta crítica, voy a centrarme en la argumentación de Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*.

Al principio de esta obra, Kant plantea de modo implícito un fuerte contraste entre el principio de la moralidad y el principio de la felicidad. Ya en las primeras líneas de la primera sección, la moralidad, expuesta como buena voluntad (*guter Wille*), se contrapone claramente a la felicidad. En efecto, la buena voluntad es presentada como el único bien verdaderamente *incondicional* que existe en el mundo (y fuera de él, como se expresa Kant); en cambio, la felicidad, por comparación, es descrita como un bien que solo es tal *bajo una condición*. Esta condición es, precisamente, la moralidad, es decir, la buena voluntad. Este fuerte contraste entre el bien incondicional (la moralidad), y el bien solo condicional (la felicidad) se resume en el conocido lema de Kant según el cual la buena voluntad, o la moralidad, constituye un requisito indispensable para *merecer* —o ser *digno* de— la felicidad (Gr., 4:393).

2.1. Moralidad — eficacia — felicidad

En suma, ya desde el primer párrafo de la *Fundamentación*, el contraste entre la moralidad y la felicidad es marcado a la vez que estricto.[465] La argumentación subsiguiente se encarga de apuntalarlo. En el curso de la indagación sobre la buena voluntad, Kant sostiene, por ejemplo, que su bondad es completamente independiente de su eficacia, lo que incluye a la felicidad, en la medida en que esta —al menos tal y como la concibe Kant— es uno de los efectos o consecuencias que la voluntad puede producir mediante de sus actos.[466] De hecho, la independencia de la buena voluntad

---

[465] De hecho, Kant parece sugerir que, si la felicidad no va acompañada de una buena voluntad, puede llegar a incluso a convertirse en un mal, al causar una cierta altivez o arrogancia. Véase Wood (2001).

[466] Es posible objetar que esta es una concepción vulgar, ya que la felicidad no es un producto de la acción, sino la acción misma (cf. la interpretación "antiinstrumentalista" de la felicidad en Vlastos, 1991: 7, *et passim*). Sin embargo, la idea es suficientemente intuitiva y se encuentra incluso en la literatura bajo el lema de que "cada uno es el artífice de su propia felicidad". Así la sentencia de Appius Claudius Caecus (ca. 340 – 273 a. C.): "*fabrum esse suae quemque fortunae*"; Cervantes en el Don Quijote: "cada uno es artífice de su propia

de sus efectos es tal, según Kant, que es posible incluso imaginar una voluntad completamente impotente —y por implicación, infeliz— y, no obstante, buena.[467] Ello probaría que la felicidad y la moralidad son bienes cuyo valor es mutuamente independiente; aunque, si se comparasen sus valores respectivos, Kant tiene claro que el valor de la buena voluntad es indiscutiblemente superior al valor de la felicidad.[468]

Separar el concepto de moralidad —buena voluntad— de su eficacia, y por tanto también de la felicidad, puede resultar, sin embargo, como señala Kant, extraño y abstruso. Para disipar el posible escepticismo, Kant propone examinar dicho concepto a la luz del concepto de deber.

2.2. Moralidad — deber — felicidad

El análisis del concepto deber pone de relieve, bajo un ángulo diferente, el contraste existente entre la moralidad y de felicidad.

Kant presenta el concepto de deber, en primer lugar, como un concepto que contiene en sí mismo —analíticamente— la idea de moralidad.[469] Esta relación entre deber y moralidad se evidencia con claridad, según Kant, si se examinan con atención las distintas *acciones conforme al deber*.[470] Estas acciones (acciones justas, honestas,

---

ventura" (*Don Quijote*, Segunda Parte, Capítulo LXVI); o Gottfried Keller en su novela titulada irónicamente "*Der Schmied seines Glückes*" ["El artífice de su felicidad").

[467] Siempre que la causa de dicha impotencia sea imputable a la fortuna (y no a alguna negligencia derivada de la voluntad misma). Al aislar la bondad de la voluntad frente a la fortuna o destino (*Glück*, *Schicksal*, cf. 4:394), Kant sitúa a la moralidad en un plano ajeno a la contingencia, y así al llamado problema de la "suerte moral" (*moral luck*). Críticos de esta posición kantiana son Williams (1981a) y Nussbaum (1986).

[468] Cf. (4:394): "La buena voluntad […] hay que estimarla mucho más que todo lo que, por medio de ella, puede hacer en favor de una inclinación, o incluso, si se quiere, en favor de la *suma de todas las inclinaciones*" (cursiva añadida). Como hemos visto anteriormente, "suma de todas las inclinaciones" = felicidad.

[469] Si bien no al revés. Es decir, el concepto de buena voluntad no contiene (analíticamente) el concepto de deber. Pues hay buenas voluntades (como la voluntad divina o santa, según Kant) que no se rigen por la idea de deber.

[470] [*Pflichtmäßige Handlungen*]. Kant excluye así de la consideración a las acciones contrarias al deber [*pflichtwidrige Handlungen*]. Para Kant, no existe la posibilidad de una acción *contraria* al deber hecha *por deber*; y lo que en definitiva interesa a Kant en su análisis es la acción realizada por deber [*Handlung aus Pflicht*].

etc.) pueden realizarse por distintas motivaciones. Kant distingue tres grupos de acciones conforme al deber en función de su motivo último:

1– acciones (conforme al deber) motivadas por una inclinación indirecta
2– acciones (conforme al deber) motivadas por una inclinación directa
3– acciones (conforme al deber) motivadas por el deber mismo[471]

De acuerdo con el diagnóstico de Kant, es evidente que las acciones tipo (1) no sirven como ilustración de la buena voluntad, pues dichas acciones no se escogen por sí mismas (por inclinación directa), sino únicamente por sus efectos (como medio para satisfacer *otras* inclinaciones). Y como ha quedado establecido, la bondad de la voluntad no depende de su eficacia como medio. Por otra parte, según Kant, el agente que realiza una acción debida (conforme al deber) y, sin embargo, solo siente una inclinación indirecta por ella, actúa no solo de manera indiferente con respecto al deber, sino motivado —y esta es una tesis más fuerte— por una intención egoísta.[472]

En cambio, las acciones del tipo (2) son candidatas más plausibles para ilustrar una voluntad buena, ya que, en dichas acciones, el agente siente una inclinación *directa* por la acción debida. En estos casos, es difícil distinguir entre la inclinación directa y el deber. Ahora bien, según Kant, no está claro que en estas acciones la motivación no sea también, en última instancia, una motivación egoísta.[473]

---

[471] En alemán, respectivamente: 1) *pflichtmäßige Handlung aus mittelbarer Neigung*, 2) *pflichtmäßige Handlung aus unmittelbarer Neigung*, 3) *pflichtmäßige Handlung aus Pflicht*.

[472] [selbstsüchtige Absicht] El ejemplo ofrecido por Kant para ilustrar este primer tipo de acciones es algo tendencioso (cf. Timmermann, 2004: 97): un vendedor que actúa conforme al deber cobrando a todos sus clientes el mismo precio, pero no por aprecio a cada uno de ellos en particular (eso sería "inclinación directa"), sino porque, en el largo plazo, esta conducta debida —honesta— le sale a cuenta ("inclinación indirecta").

[473] Cf. (Gr., 4:397): "Es mucho más difícil notar esta diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto siente además una inclinación directa hacia ella" ["Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat"]. Con "esta diferencia" ["dieser Unterschied"] Kant se refiere a la diferenciaentre el motivo del deber y el motivo egoísta (autointeresado, *selbstsüchtig*). Cf. la frase precedente: "en ellas [*sc*. en las acciones debidas motivadas por

Por esta razón —es decir, porque no es fácil distinguir entre el motivo del deber y el motivo de la inclinación directa, y entre esta y la motivación egoísta— Kant ofrece una serie de ejemplos con el fin de clarificar sus diferencias. En dichos ejemplos, un mismo agente aborda una acción conforme al deber de dos formas distintas. Primero, el agente siente una inclinación directa por dicha acción. A renglón seguido, Kant supone que tal inclinación directa desaparece en el agente (por circunstancias más o menos excepcionales). Si a pesar de ello el agente realiza la acción, parece evidente que, por defecto, su motivo no es otro que el deber (*Pflicht*).[474]

Los tres ejemplos utilizados por Kant son ampliamente conocidos; pero nos vamos a ocupar del que implica la felicidad. Según Kant, asegurar la felicidad propia constituye habitualmente un ejemplo de acción del tipo (2). Existe una inclinación directa por la felicidad propia, ya que todo ser humano desea ser feliz. De hecho, la felicidad es la mayor inclinación que existe (constituye la suma de *todas* las inclinaciones). Por otra parte, según Kant, la acción de garantizar la propia felicidad es *conforme a deber*, porque existe el deber de asegurar la propia felicidad. Este deber se fundamenta, en opinión de Kant, en que la falta de felicidad —la frustración con la propia situación, la privación de bienestar, etc.— constituiría un acicate para transgredir deberes.[475] Pues bien: según el ejemplo Kant, aunque la felicidad es una inclinación máxima, es posible imaginar circunstancias en que desaparece de la motivación y no determina la voluntad. Pese a ello, el deber de asegurar la propia felicidad subsiste. Kant ofrece como ejemplo un enfermo de gota que preferiría disfrutar todo lo que pudiera en comidas (en el corto plazo) a preservar su salud y por tanto su felicidad (en el largo plazo). La conclusión que ofrece Kant es la entonces la siguiente: aunque en este caso excepcional una inclinación particular y

---

una inclinació indirecta] es fácil distinguir si la acción debida ha sucedido *por deber* o por una razón autointeresada".

[474] Paton llama a la argumentación de Kant, cuyo fin es aislar el motivo del deber, y diferenciarlo de la inclinación directa, "*method of isolation*" (1958: 47). Se trata de un método habitual en Kant: un paralelo sería la argumentación sobre el espacio como forma *a priori* de la intuición, a la que Kant llega tras "aislar" todos los elementos empíricos (Cf. *KrV*, 4:30).

[475] Este deber, no obstante, es indirecto (*Gr*., 4:399). No existe un deber *directo* consistente en buscar la propia felicidad: sería absurdo, porque todo el mundo desea ya ser feliz.

puntual (romper la dieta) supera a la inclinación máxima, el enfermo de gota tiene el deber de preservar la felicidad propia.[476]

En definitiva, lo que este ejemplo pone de relieve es que buscar la propia felicidad por inclinación directa no tiene un valor propiamente ético. La felicidad es sin duda un fin permisible, pero, según Kant, solo asegurarla por deber tiene valor moral.

2.3. Moralidad — imperativos — felicidad

Kant también expresa la contraposición entre felicidad y moralidad mediante su distinción entre los distintos imperativos de la voluntad (Gr., 4:414). A la felicidad corresponde un imperativo que Kant llama hipotético, o de manera más particular, imperativo de la prudencia (o también: imperativo pragmático).[477] En cambio, a la moralidad le corresponde un tipo de imperativo bien distinto, que Kant denomina categórico.

La diferencia entre los dos imperativos es crucial. Ciertamente, ambos tienen en común que, en cuanto imperativos, expresan un mandato o prescripción (*Gebot*), que a su vez se expresa gramaticalmente mediante un "debes".[478] Por medio de este

[476] El ejemplo de Kant es drástico (como el resto de ejemplos en esta primera sección de la *Fundamentación*) pues su finalidad es realzar el contraste entre inclinación y deber. Quizá por esta razón la doctrina de Kant ha sido objeto de malentendidos. Se ha supuesto que, con el fin de ser morales, hay que *rechazar* o *deshacerse* de la inclinación directa. Pero el sentido de estos ejemplos es claro: en casos *excepcionales*, la única motivación capaz de substituir eficazmente la inclinación es la idea de deber. Para la malinterpretación de los ejemplos de Kant, son paradigmáticos los versos de Schiller: "—Ayudo con gusto a mis amigos, pero lo hago, desafortunadamente, con inclinación […] —Pues debes tratar de odiarlos, y luego, con aversión, hacer lo que te manda el deber." ["Gerne dien' ich den Freunden / doch thu' ich es leider mit Neigung […]. [D]u mußt suchen, sie zu verachten, / und mit Abscheu alsdann thun, / was die Pflicht dir gebeut]. Stocker (1976) ofrece una interpretación parecida. Para una vigorosa defensa del deber como motivo, ver Baron (1984).

[477] Imperativo de la prudencia = *Imperativ der Klugheit* (cf. 4:416). Por su parte, un imperativo pragmático es definido como uno relativo al bienestar (*zur Wohlfaht* [*gehörig*], cf. 4:417).

[478] Cf. 4:413: "Todos los imperativos se expresan mediante un *debes*" [Alle Imperativen werden durch ein *Sollen* ausgedrückt]. Traduzco "debes" —lo correcto sería "deber"— para distinguir entre "deber" como verbo (*Sollen*) y "deber" como sustantivo (*Pflicht*)

"debes", ambos presentan una acción —o bien la omisión de una acción— como algo bueno, y por tanto, necesario. Sin embargo, uno y otro prescriben acciones de manera radicalmente distinta. Los imperativos hipotéticos prescriben una acción *como medio necesario* para lograr un fin deseado. Los imperativos categóricos, en cambio, prescriben una acción *como necesaria en y por sí misma*, esto es, sin condicionar esta acción a un fin de la voluntad (4:414).

La diferencia entre imperativos puede expresarse como una diferencia entre formas gramaticales.[479] Un imperativo meramente hipotético tiene en general la siguiente forma: "Si quieres A, entonces: B!". En cambio, un imperativo categórico es más conciso: "B!". En efecto, "hipotético" significa dependiente de una hipótesis o condición ("si quieres A"). "Categórico", por el contrario, se define por oposición como no dependiente de hipótesis alguna. Un término aproximadamente equivalente sería "absoluto", pues este término sugiere la idea de "no ligado" a una condición.[480]

Dada esta distinción entre imperativos, es comprensible que Kant asocie la felicidad a un imperativo hipotético, no categórico. Puesto que la felicidad es un fin, la felicidad introduce una condicionalidad en las prescripciones: estas presentan las acciones como buenas en tanto que *medio* (para alcanzar la felicidad), no como buenas en sí mismas (esto es, como intrínsecamente buenas). Más coloquialmente, el imperativo asociado con la felicidad tiene la siguiente forma: "Si quieres la felicidad, entonces B!". (Obviamente, la felicidad no puede prescribirse en sí misma, porque la felicidad *no* es una acción).

Ahora bien, la formulación "Si quieres la felicidad…" es algo inexacta. La felicidad no es un fin cualquiera: entre todos los fines, la felicidad tiene, según Kant,

---

[479] Lo que sigue debe ser tomado con cierta cautela. El artículo de Patzig (1966) advierte que la forma gramatical (o lógica) no siempre resulta fiable como guía para distinguir entre imperativos hipotéticos y categóricos. Por ejemplo, (i) "si alguien te presta dinero, devuélvelo" y (ii) "¡haz deporte!" tienen una forma gramatical "hipotética" y "categórica" respectivamente, y sin embargo, según Kant (i) constituye un imperativo categórico y (ii) es un imperativo hipotético. Como afirma Patzig, en realidad lo que importa en la distinción de Kant no es la forma estrictamente gramatical de los imperativos, sino si dependen o no de un deseo, intención, finalidad, etc., del agente (1966: 217).

[480] Según Mora (1994: s. v.) "absoluto" puede interpretarse como *ab alio solutum*, es decir, "desligado de cualquier otra cosa", y en consecuencia, también de cualquier condición. "Categórico" se aplica más bien en general a los juicios expresados sin dudas, vacilaciones, reservas, etc. (cf. Moliner, 1998: s. v.).

el estatus de fin *necesario*. Dicho de otra forma, la felicidad no es un fin que los seres humanos *puedan* tener —un fin meramente *posible* (por ejemplo, querer ser músico o filósofo)—; al contrario, es un fin que los seres humanos *ya* tienen, de acuerdo con una necesidad natural. Este estatus de la felicidad —como fin necesario, por contraposición a fin meramente posible[481]— es probablemente una de las causas de la confusión, frecuente entre los filósofos eudaimonistas, del principio de la felicidad con el principio de la moralidad. Tal vez, se pasa ilícitamente de "la felicidad constituye el fin necesario de todas las acciones" a "el principio de la moralidad consiste en orientar todas las acciones a la felicidad". En otras palabras, el eudaimonismo confunde la necesidad del principio de la felicidad (de la felicidad *propia*, para ser más exactos) con la necesidad de un imperativo categórico. Sin embargo, ambos principios son enteramente distintos, porque el imperativo categórico prescribe acciones sin condición alguna (B!), mientras que el imperativo de la felicidad —el imperativo de la prudencia o inteligencia práctica, según Kant— depende de la felicidad como condición.

2.4. Moralidad — autonomía — felicidad

Como he señalado al comienzo del capítulo, para Kant la novedad de su filosofía moral, frente a la ética anterior, radica en su diferente *fundamentación* del deber: más concretamente, en haber "hallado y establecido el principio supremo de la moralidad".[482] Dicho fundamento se expresa ahora, por último —al término de la segunda sección de la *Fundamentación*— como principio de la autonomía de la voluntad.

---

[481] Kant recoge así la distinción tradicional, también aristotélica, entre fin último (*eudaimonia*, felicidad) y el resto de fines. Por otro lado, al asumir dicha distinción, Kant introduce una subclasificación de los imperativos hipotéticos en "asertóricos" y "problemáticos" (*Gr*., 4:414–415). El imperativo de la felicidad es "hipotético-asertórico", ya que la felicidad es un fin necesario de la voluntad. En cambio, los restantes imperativos hipotéticos son "hipotético-problemáticos", y se dan cuando el fin de una acción es meramente posible: por ejemplo, si alguien quiere convertirse en pintor o escultor, debe llevar a cabo ciertas acciones; pero obviamente, solo debe llevarlas a cabo si de verdad quiere convertirse en pintor o escultor: esta última posibilidad puede verificarse o no.

[482] *Gr*. 4:392. Comento con más detalle el significado del término "fundamentación" [*Grundlegung*] en Clusa (2015).

La autonomía de la voluntad se define primero, negativamente, como *independencia* de la voluntad con respecto a cualquier objeto que pueda proponerse o desear. En términos positivos, la autonomía de la voluntad consiste en la propiedad de la voluntad en virtud de la cual es capaz de *darse la ley a sí misma*. El principio de la autonomía contrasta, de manera favorable, con el principio de la heteronomía de la voluntad. Heteronomía es *dependencia* de los fines u objetos de la voluntad, y, asimismo, sujeción de la voluntad a leyes *externas*, esto es, leyes que la voluntad no se ha dado a sí misma, sino que le vienen impuestas desde fuera (por la naturaleza y sus leyes, por un Dios concebido como legislador, por la sociedad…).

Pues bien, según Kant, el principio de la autonomía de la voluntad es el único principio capaz de garantizar que las normas éticas no estén basadas en —o determinadas por— interés alguno. La autonomía es independencia de la voluntad de cualquier objeto, y por ende, de inclinaciones y deseos en general. En cambio, las éticas que están basadas en la heteronomía vinculan a la voluntad con algún deseo o inclinación, y por tanto, comportan algún interés. Por ello, los intentos de dichas éticas por fundamentar la moralidad están, en opinión de Kant, abocados al fracaso:

> No resulta sorprendente que, si echamos una mirada retrospectiva hacia todos los esfuerzos emprendidos desde siempre para descubrir el principio de la moralidad, veamos por qué todos ellos han fracasado en su conjunto [*insgesamt*]. Se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber, pero a nadie se le ocurrió que se hallaba sometido *solo a su propia* y sin embargo *universal legislación*, y que solo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad. […] Pues cuando se le pensaba tan solo como sometido a una ley (sea cual fuere), dicha ley tenía que comportar algún interés como estímulo o coacción, puesto que no emanaba como ley de *su* voluntad, sino que ésta quedaba apremiada por *alguna otra instancia* a obrar de cierto modo en conformidad con la ley. Pero merced a esta conclusión totalmente necesaria quedaba perdido para siempre cualquier esfuerzo encaminado a encontrar un fundamento supremo del deber. (Gr. 4:432–433; trad. Aramayo)

En la heteronomía, por tanto, Kant ve el fracaso de *todas* las éticas anteriores por lo que concierne al primer principio de la moral. Por repetir algo ya dicho, no se trata de que las éticas anteriores a Kant identifiquen erróneamente cuáles son los deberes propios de la moralidad (honestidad, justicia, generosidad…). El problema radica, más bien, en la cuestión meta-ética del fundamento de estos deberes. Para Kant, todas

las éticas anteriores proponen fundamento heterónomo, es decir, un fundamento que se encuentra fuera —o al margen— de la autolegislación de la voluntad.

¿Y la felicidad? La felicidad, elevada a primer principio de la moral, constituye para Kant una forma particularmente clara de heteronomía, como vamos a ver a continuación.

2.5. Felicidad y el principio moral eudaimonista como egoísmo práctico

Kant sostiene que la felicidad, convertida en principio moral, constituye una forma de heteronomía. Dado que la felicidad representa la *suma total* de inclinaciones, y una inclinación supone una dependencia de la voluntad con respecto a objetos externos, la voluntad que persigue la felicidad no se da la ley a sí misma, sino al revés, algo distinto a la voluntad —la felicidad— impone su ley a la voluntad.

Kant considera por tanto a la felicidad como un principio moral espurio.[483] Todo principio heterónomo de la voluntad es espurio, pues la heteronomía, *en todos los casos*, produce imperativos meramente hipotéticos, es decir, imperativos que dependen de una condición, y que, por tanto, ni son universales (admiten excepciones) ni necesarios (son contingentes, opcionales). Dicho de otra forma, todo principio heterónomo genera obligaciones, en las que —por decirlo así— la voluntad se dice a sí misma: "haz A!"; pero no por un interés por la acción A en sí misma, sino por interés en algo distinto, B. En otras palabras, es como si la voluntad que se determina heterónomamente se dijera: (i) "*Si* quieres B, haz A, ", o bien, (ii) "Haz A, *puesto que* quieres B".

Sin embargo, si bien *todos* los principios heterónomos de la voluntad producen principios morales espurios, para Kant el principio de la felicidad resulta el más reprobable:

> Todos los principios [de la moralidad] … son o bien *empíricos* o *racionales*. […]. Los *principios empíricos* no sirven en ningún caso para fundamentar sobre ellos leyes morales. […] Sin embargo, el principio de la felicidad propia es el más rechazable, no solo porque es falso y porque la experiencia contradice el supuesto de que el bienestar se rige siempre por la buena conducta; no solo tampoco porque en nada contribuye a fundamentar la

[483] Véase la expresión "*unächte Principien der Sittlichkeit*" (*Gr*., 4:441).

> moralidad [*nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt*], ya que es muy distinto hacer un hombre feliz que un hombre bueno, y convertirlo en alguien prudente y atento a su provecho que hacerlo virtuoso; dicho concepto es el más rechazable porque coloca en la base de la moralidad móviles [*Triebfedern*] que más bien la socavan y aniquilan su sublimidad, al agrupar en una misma clase a las motivaciones de la virtud y las del vicio […]. (4:441–442; trad. García Morente mod.)

En esencia, el principio de la felicidad propia es el más repudiable de todos porque implica una motivación especialmente contraria a la moralidad: una motivación egoísta (otros principios son también espurios, pero al entender de Kant son menos censurables, entre ellos, los basados en el sentimiento moral, en la idea "ontológica" de perfección, o en la voluntad de Dios; cf. 4:441–443).

El principio moral de la felicidad propia —que Kant llama en otras obras eudaimonismo[484]— vendría a tener la siguiente forma: "Puesto que quieres la felicidad propia, haz A!". Por regla general, una máxima individual de este tipo no es objecionable; y Kant, contra lo que a veces supone erróneamente, no está en contra de la felicidad en cuanto tal.[485] Pero cuando dicha máxima es elevada, en las filosofías eudaimonistas, a principio moral (por ejemplo, "sé honesto, puesto que quieres ser feliz"), la felicidad se convierte el *fundamento* de la moralidad, y ello para Kant sí que es objecionable, porque es *egoísta*.

3– APLICACIÓN DE LA CRÍTICA DE KANT AL EUDAIMONISMO DE ARISTÓTELES

¿Cuando Kant critica al *eudaimonismo* como filosofía moral, está pensando en Aristóteles? Según algunos autores —por ejemplo Otfried Höffe— claramente no, y por ello Kant al hablar de *eudaimonismo* omite nombrar, deliberadamente, a

[484] Fundamentalmente en la *Antropología en sentido pragmático*. Un buen resumen de los distintos egoísmos distinguidos por Kant (lógico, estético, moral, metafísico) se encuentra en Mora (1994: s. v. "egoísmo").

[485] Véase por ejemplo el artículo de Esperanza Guisán titulado "Kant contra la felicidad personal" (Guisán, 1999).

Aristóteles, centrándose en cambio en Epicuro.[486] Según otros autores, en cambio —como por ejemplo Terence Irwin— Kant piensa en todos los filósofos morales griegos,[487] y por implicación, en Aristóteles. Ello, sin embargo, constituye una equivocación, pues el eudaimonismo griego no es egoísta, tampoco Aristóteles.[488]

A mi entender, sin embargo (a diferencia de Höffe) probablemente Kant sí piensa implícitamente en Aristóteles, pero (a diferencia de Irwin) su crítica tiene cierto fundamento. Si bien es verdad, como afirma Höffe, que Kant critica como egoístas solo explícitamente a las formas hedonistas de *eudaimonismo* —como Epicuro—, no es menos cierto, por otro lado, que Kant hace extensiva la objeción de egoísmo a *todos* los restantes autores antiguos.

Para convencerse de que la objeción de egoísmo incluye a Aristóteles, se puede tomar como evidencia indirecta el hecho de que, para Kant, también la filosofía de Francis Hutcheson —y en general, la filosofía del "sentimiento moral"— es vulnerable a la objeción de egoísmo. La crítica de Kant ocurre en el siguiente pasaje:

> Incluyo el principio del sentimiento moral en el de la felicidad, porque todo interés empírico —por medio del agrado [*Annehmlichkeit*] que algo proporciona, ya sea de modo inmediato y sin mirar a algún provecho, o con vistas a él— promete una contribución al bienestar. Igualmente debe incluirse el principio de la participación en la felicidad ajena [*das Prinzip der Teilnehmung an anderer Glückseligkeit*], con *Hutcheson*, en el sentido moral por él supuesto. (4:442)

Este importante pasaje (incluido paradójicamente en una nota al pie) parece sugerir que la escuela del *moral sense* o sentimiento moral —Hutcheson, quizá también Hume y Smith— constituye una forma *sui generis* de eudaimonismo, en virtud de la

[486] Cf. su afirmación: "[en la observación segunda del artículo 8 de la] *Crítica de la Razón Práctica* … [Kant] nombra, es cierto, a Epicuro. […] El nombre de Aristóteles, sin embargo, de forma intencionadamente cautelosa [*in absichtsvoller Vorsicht*], no aparece" (Höffe, 1995a: 7).

[487] "[Kant] seems … to regard all Greek moralists as eudaemonists, in the objectionable sense that he specifies" Irwin (1996: 70).

[488] Compárense las siguientes afirmaciones al principio y al final del *paper* de Irwin (1996): "Since most Greek moralists are eudaemonists, Kant seems to suppose that they are open to [the] objection of presenting a 'selfish' point of view" (Irwin, 1996: 63). "I have tried to show that Kant's criticisms of eudaemonism are mistaken […]" (Irwin, 1996: 95). Entremedio, Irwin compara el concepto hedonista de felicidad de Kant con el concepto aristotélico de *eudaimonia*, concluyendo que hay una incongruencia entre ambos (Irwin, 1996: 72–73).

inclusión del principio del sentimiento moral en el principio de felicidad. Ahora bien, si la filosofía de Hutcheson, que tiene un fuerte componente altruista,[489] es considerada por Kant, de modo implícito, como eudaimonista y por tanto egoísta, *a fortiori* lo debe ser también la filosofía moral de Aristóteles, que propone como fin último de la acción la *eudaimonia* propia.

Con respecto a la objeción planteada por Irwin, es cierto que Aristóteles no es un moralista hedonista como Epicuro. Ahora bien, para el propósito de Kant, es suficiente que el principio en que Aristóteles basa su ética es la *eudaimonia* propia. Dicho de otra forma: la cuestión relevante no es la definición de *eudaimonia* (hedonista o no) sino la pregunta, por decir así: "¿la felicidad, *de quién*?". Si la respuesta es "la felicidad propia", Kant afirma que la teoría es egoísta, y esta respuesta es plausible. Si la respuesta es "la felicidad ajena" o la "felicidad del mayor número" —como afirmaría Hutcheson—, Kant afirma que la teoría es también egoísta, aunque esta respuesta ya no es tan obviamente plausible como la primera.[490]

En definitiva, aunque Aristóteles no es hedonista, la crítica de Kant al eudaimonismo como egoísmo se le aplica igualmente. Este "egoísmo", por repetir lo ya dicho en el anterior capítulo, no es crudo como el egoísmo de autores antiguos como Aristipo, o como el de autores "egoístas" modernos (Stirner, Nietzsche, Rand…). Al contrario, es una forma de egoísmo que solo se aplica al nivel de las *razones*. Al poner en la felicidad propia como el fin último de la acción, la voluntad está ligada heterónomamente al interés propio.

4- LA CRÍTICA DE KANT Y LA ÉTICA NEOARISTÓTELICA

[489] Cf. la mención de Kant al principio de Hutcheson de "participación en la felicidad ajena".

[490] Lo que no quiere decir que no pueda defenderse con buenos argumentos. ¿Es aceptable obligar a una minoría a sacrificar su felicidad en aras de la felicidad de la mayoría? Según Rawls —que se inspira en Kant (1979: 179–180)— ello sería injusto, porque implicaría tratar a la minoría como medio, no como un fin en sí mismo. Otra manera de expresar la misma intuición: ello sería "egoísta", porque la mayoría actúa pensado solo en su felicidad propia.

La crítica de Kant al eudaimonismo guarda cierta similitud con la crítica de Hurka a la ética de las virtudes: Hurka atribuye a la ética de las virtudes egoísmo normativo fundacional; Kant, análogamente, considera que el fundamento del eudaimonismo —la felicidad propia— es egoísta y, por ende, contrario a la idea misma de moralidad. La crítica de Kant, por tanto, igual que la de Hurka, se aplica plenamente a la ética neoaristotélica, al ser esta última una ética explícitamente eudaimonista.

La réplica que se suele hacer desde la ética de las virtudes es, como hemos visto, que el concepto de felicidad de Kant resulta inadecuado. Este concepto sería hedonista —la felicidad como placer— y, por lo tanto, vulgar. Pero antes he sugerido que esta objeción es injusta con respecto al concepto de felicidad de Kant (cf. la sección V.1, “Qué es la felicidad según Kant”). Para Kant, la felicidad es ciertamente un estado sensible, pero ello no solo incluye la idea de placer, sino también los conceptos de bienestar, contentamiento, satisfacción de necesidades, y, en general, la *conciencia* (*Bewußtsein*) de este bienestar, satisfacción, etc.

En otras ocasiones, se argumenta que la noción moderna de felicidad —y por implicación, la kantiana— se refiere a un sentimiento o estado mental transitorio y pasajero, mientras que, por el contrario, el concepto antiguo se refiere a una condición que abarca la vida de un individuo en su totalidad, es decir, tiene en cuenta su pasado, presente y futuro, en consonancia con el refrán mencionado por Aristóteles de que “una golondrina no hace verano”.[491] Sin embargo, como he señalado (también en V.1) el concepto de felicidad de Kant tampoco es deficiente en este aspecto, ya que también considera que la felicidad se refiere a la vida en su conjunto. Es más, Kant define explícitamente a la felicidad como un estado cuya dimensión temporal comprende tanto el presente como el futuro.

En términos generales, pues, no resulta exagerado afirmar que Kant describe la felicidad en términos muy parecidos a los utilizados por los filósofos antiguos. Incluso la doctrina de que la *eudaimonia* constituye el fin último de la acción, por ejemplo, es recogida por Kant en la idea de que la felicidad es el único fin *necesario* de los que se propone la voluntad (cf. apartado 2.3.). Por otra parte, la idea de que la felicidad es superior a otros bienes también es reconocida por Kant, a su manera, en la doctrina del *summum bonum* como unión de la moralidad y la felicidad. Así, aunque en Kant la felicidad no es el máximo bien, como postulan los antiguos —ese bien es

[491] EN I 6 1098a18-19.

la buena voluntad— la felicidad es, cuando va unida a la moralidad, el máximo de los bienes no morales.

En suma, la objeción de que el concepto de felicidad kantiano no sirve como base de una crítica al concepto de *eudaimonia* no parece bien fundamentada. Al contrario: la crítica de Kant al eudamonismo expone con claridad las principales dificultades a las que se enfrenta la ética neoaristotélica. Al insistir enfáticamente en que moralidad y felicidad son conceptos distintos, Kant recuerda de manera realista que el buen comportamiento y la felicidad no necesariamente coinciden.[492] Ello contrasta favorablemente con el posicionamiento, algo utópico, del neoaristotelismo, para el que el mundo está establecido de tal manera que la conducta justa siempre obtiene una recompensa.[493]

---

[492] Como se expresa Kant en un interesante juego de palabras, la experiencia contradice la idea de que al *comportarse bien* (la buena conducta) le siga siempre un *estar bien* (un bienestar). [… *die Erfahrung <widerspricht> dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte*.] (4:442). (Con la intención contraria, se recordará que Aristóteles hace un juego de palabras similar entre *eudaimonia* y el término *eupraxia*, que puede significar a la vez bienestar y buena conducta. Cf. 1098a20–22. Cf. también nuestra discusión acerca de la expresión *eu prattein* en el apartado I.1.4, p. 27, n. 71).

[493] Cf. Foot (2001)

CONCLUSIÓN

El objetivo de la tesis consistía en examinar si la ética inspirada en Aristóteles —ética neoaristotélica— resulta satisfactoria como modelo de ética normativa, en todo caso superior a sus rivales, la deontología y el consecuencialismo. Para ello, el examen debía centrarse en la relación entre los conceptos de justicia y de *eudaimonia*. De acuerdo con la hipótesis de trabajo formulada al principio, si la justicia y la *eudaimonia* resultasen conceptos compatibles —desde un punto de vista normativo, no empírico— entonces la ética neoaristotélica comportaría ventajas evidentes sobre la deontología y el consecuencialismo, ya que en estos modelos la relación entre los conceptos de justicia y de *eudaimonia* es problemática (por la siguiente razón: la deontología valora la justicia, pero en apariencia minusvalora la *eudaimonia*, mientras que el consecuencialismo defiende un concepto de felicidad inconsistente con la justicia).[494] En cambio, si justicia y *eudaimonia* no se mostrasen compatibles —es preciso repetirlo: desde un punto de vista normativo— la ética neoaristotélica resultaría menos plausible, y sin ninguna ventaja especial sobre los otros modelos. Pues bien: la respuesta que ha ido emergiendo, a lo largo de esta tesis, ha sido que la justicia y la *eudaimonia* no son compatibles desde el punto de vista de la justificación *última* de la acción.[495] En esencia, he argumentado que invocar la *eudaimonia* para dar cuenta de la virtud de la justicia resulta escasamente plausible desde el punto de vista normativo, ya que introduce un sesgo egoísta en la teoría. En lo que sigue, recapitulo brevemente cada una de las etapas de la investigación de la tesis, pues cada una de ellas ha sido un paso necesario para llegar a esta conclusión.

---

[494] En el capítulo V ("KANT SOBRE *EUDAIMONIA* Y EGOÍSMO") he sugerido, no obstante, que Kant no minusvalora la felicidad, aunque no la considere el "fundamento supremo de la moralidad".

[495] Esta conclusión no supone una actitud pesimista acerca de la relación, en el nivel empírico, entre la justicia y el bienestar. Al contrario: en este sentido, me parecen plausibles algunas de las reflexiones de la ética neoaristotélica, por ejemplo, Foot (2001: cap. 6), y muy especialmente, Sen (1992).

En primer lugar se ha analizado el concepto de *eudaimonia* en Aristóteles. En el primer libro de la EN, Aristóteles presenta la *eudaimonia* como el fin último de toda acción humana, y de esta forma, como el mayor bien, o bien humano por excelencia. He defendido una interpretación “no inclusivista” de la *eudaimonia*, según la cual esta no debe entenderse como un compuesto que incluye en sí *todos* los bienes humanos posibles —como el placer, la virtud, la contemplación; o los bienes externos: el honor, la riqueza, la amistad, la salud, etc.—. Al contrario, he sostenido que en la EN Aristóteles define la *eudaimonia*, de modo exclusivo, en términos de un solo bien, a saber, un bien interno al alma: la actividad de la razón conforme a la virtud.[496] Para defender esta interpretación, he puesto especial énfasis en el denominado argumento de la función. De acuerdo con este argumento, se puede reconocer en qué consiste la *eudaimonia* si se presta atención a la función propia del hombre, es decir, aquella actividad que solo los seres humanos realizan, y que no comparten con ningún otro ser vivo. Dicha actividad, de acuerdo con Aristóteles, estriba en una actividad de la razón, dado que solo el hombre, entre los seres vivos, posee razón, o mejor, un “alma racional” (cf. EN I.6.). En definitiva, según el argumento de la función, la *eudaimonia* radica solamente en la actividad del “alma racional”. Bajo mi interpretación, otros bienes son meramente condiciones necesarias para la existencia de la *eudaimonia* —por ejemplo los bienes externos—, o bien sus concomitantes necesarios —el placer que acompaña a la actividad virtuosa, por ejemplo—; pero ninguno de ellos forma parte de la esencia de la *eudaimonia*.

Por otra parte, dentro de una interpretación “no inclusivista” de la *eudaimonia*, el concepto de *virtud* cobra aún más importancia, ya que la virtud, para Aristóteles, no es sino actividad *excelente*. Por ello, tras analizar el argumento de la función, he abordado en un siguiente paso el concepto de virtud *ética*. Para Aristóteles, esta constituye una disposición del alma, intermedia entre *dos* vicios, y relativa a encontrar un término medio en acciones y emociones. En contra de lo que se supone con frecuencia, hallar dicho término medio (*to meson*) no es sencillo —no se trata de una simple media aritmética[497]— sino que requiere un papel activo de la razón. Pero por

[496] Al proponer esta interpretación “no inclusivista”, he seguido sobre todo a Kraut (1989). La interpretación “inclusivista”, sin embargo, es mayoritaria, por ejemplo Ackrill (1974), Annas (1993), Urmson (1988), Vlastos (1991).

[497] Excepto en el caso de la justicia correctiva, cf. apartado II.1.7.

ello mismo, la persona que encuentra el término medio en acciones y emociones no solo es virtuosa: está usando su razón de manera excelente, y, en la medida en que lo hace, se la puede considerar feliz o *eudaimōn*, ya que la eudamonia es precisamente actividad excelente de la razón.

Como conclusión del primer capítulo, por tanto, puede afirmarse lo siguiente: para Aristóteles, la *eudaimonia* consiste en una actividad de la razón conforme a la virtud ética[498] (el término medio), no en la suma de todos los bienes humanos posibles.

A continuación, he considerado el concepto de justicia en Aristóteles. Aristóteles concibe la justicia como una virtud ética, y por tanto, como una actividad excelente de la razón con respecto a ciertas acciones y emociones. Para comprobar si es así, efectivamente, he expuesto la argumentación del libro V de la EN.[499] En él, Aristóteles distingue dos sentidos de la palabra justicia. En sentido amplio, justicia significa legalidad (*to nomimon*), es decir, una conducta o actitud de respeto por las leyes (*nomoi*). En un sentido más estrecho, justicia significa igualdad (*to ison*). Tras esta distinción fundamental, Aristóteles dedica la mayor parte de su discusión al segundo sentido, la justicia como igualdad, también llamada en la literatura "justicia particular".

Primero, Aristóteles identifica la emoción propia de la justicia particular. Dicha emoción tiene que ver con la *pleonexia*, el deseo de tener más bienes que los demás ciudadanos. La persona justa no quiere tener más bienes que los demás, sino tan solo la parte que le corresponde, que es, según Aristóteles, una parte "igual" (ni mayor ni menor). En cambio, la persona injusta quiere tener más, y en concreto, más de

---

[498] He dejado a un lado la virtud intelectual, dado que el interés de la investigación se ha centrado en la justicia, una virtud ética. No obstante, se ha subrayado también que para Aristóteles la *eudaimonia*, en el sentido más eminente de esta palabra, consiste tan solo en una actividad *teórica* o contemplativa, conforme a una virtud intelectual (la *sophia* o sabiduría). Cf. apartado I.2.3.

[499] En rigor, capítulos 1-9, que forman una investigación autocontenida. El resto de capítulos tratan temas heterogéneos (virtud de la *epiekeia*, distinción entre la justicia natural y convencional, voluntariedad y justicia, etc.) y no los he incluido en mi examen. Tampoco he incluido en el examen la dimensión política de la justicia, es decir, el papel que desempeña el concepto de justicia en la *Política* de Aristóteles, limitándome a la justicia en tanto que virtud ética. Sobre la dimensión política de la justicia, ver Kraut (2002), Miller (1995).

aquellos bienes que son objeto de disputa o conflicto entre ciudadanos: bienes externos como el dinero, los cargos políticos, o incluso, la integridad física.[500]

En cuanto a las acciones específicas de la justicia particular, Aristóteles distingue tres tipos, que dan lugar a tres "especies" de justicia: la justicia distributiva, la justicia correctiva, y la justicia recíproca (o comercial). Cada una de estas acciones representa una "igualdad" y por tanto un término medio. Por ejemplo, en la acción distributiva la persona justa distribuye bienes entre ciudadanos en proporción *igual* a su mérito;[501] en la acción correctiva la persona justa, típicamente un juez, busca restablecer la *igualdad* de bienes que existía entre ciudadanos antes de que uno de ellos causara un daño al otro, beneficiándose injustamente; y por último, en la acción recíproca los ciudadanos intercambian bienes entre sí respetando la *igualdad*, ya que los bienes que intercambian tienen un valor equivalente, y así, ninguna de las partes que intercambia obtiene, mediante el intercambio, un beneficio ilícito a expensas del otro.

La exposición de la justicia como término medio —en una emoción (el deseo de tener) y en diversas acciones (distributivas, correctivas, recíprocas)— presenta, no obstante, serias dificultades. Pese a que en apariencia Aristóteles ha identificado correctamente el término medio de la justicia, existe el siguiente grave problema que él mismo admite: la justicia, en tanto que disposición del alma, *no* es un término medio entre *dos* vicios, como el resto de virtudes; puesto que la justicia solo tiene un vicio opuesto: la injusticia. En efecto, si bien existe la emoción excesiva de querer tener más que los otros, no existe, sin embargo, una emoción defectiva correspondiente, consistente en querer tener *menos* que los demás.[502] En una palabra, la emoción de la justicia no se ajusta exactamente al término medio, ya que solo admite un grado igual y excesivo, pero no defectivo. Aristóteles trata, sin embargo, de salvar las apariencias, afirmando que la justicia es un término medio en otro sentido. En dicho sentido, la justicia sería un punto medio entre el exceso de cometer injusticia (*adikein*) y el defecto de sufrir injusticia (*adikeisthai*), ya que lo primero es tener más

---

[500] He interpretado así, en 1130b3, el término *sōtēria* (literalmente: "seguridad", "salvación") en vistas de la argumentación sobre la justicia correctiva.

[501] Un término medio entre distribuir más o menos de lo que corresponde por mérito.

[502] Se puede querer tener menos que los demás, por ejemplo siendo muy desprendido (como ocurre con Glaucón, citado en En V 1136b10f.), pero en este sentido, querer menos no significa querer ser tratado injustamente. Según Aristóteles, es de hecho imposible desear ser tratado de manera injusta —ni por otra persona, ni por sí mismo—.

y lo segundo menos. No obstante, este intento no parece excesivamente convincente, y por ello, el concepto de justicia ha sido visto por los comentadores como un fracaso de la aplicación a la justicia de la doctrina del término medio,[503] y por los detractores de la teoría de Aristóteles, como un indicio de que su concepto de justicia es inadecuado.[504]

Esta dificultad puede parecer meramente teórica. Pero recordemos que según nuestra interpretación, la *eudaimonia* no es una suma de todos los bienes posibles, sino una actividad excelente de la razón, y que esta actividad es la manifestación de una disposición virtuosa situada entre *dos* vicios.[505] De ahí que si la justicia no constituye un termino medio entre dos vicios —sino meramente un hábito de escoger cantidades *iguales*— la tesis de que contribuye a la *eudaimonia* resulta menos plausible.

Además, se debe tener en cuenta el siguiente problema adicional: la justicia tiene que ver con los bienes externos, y la persona justa, al no querer tener más de estos bienes, muchas veces acaba perdiendo los bienes externos en conflicto.[506] Sin embargo, la *eudaimonia* depende de estos bienes, aunque no consista en ellos. Aristóteles, sin embargo, parece estar tan convencido de la contribución de la justicia a la *eudaimonia* —en virtud simplemente de su racionalidad, y con independencia de los bienes externos— que llega incluso a compartir con Sócrates la tesis según la cual, *para el agente*, la justicia es un valor supremo, y por implicación, que es mejor padecer injusticia que cometerla. Esta tesis está basada en el siguiente argumento: aunque sufrir injusticia signifique obtener menos bienes externos, e injusticia obtener más, cometer injusticia supone una maldad en el carácter y es censurable, mientras que sufrir una injusticia no implica maldad alguna.[507] La conclusión que deriva de ello Aristóteles es que actuar de manera justa —pese a que implica en ocasiones tener

---

[503] Cf. Ross (1923: 220), Young (2006: 184)

[504] Cf. Kelsen (1953: 44–45).

[505] Algunos autores neoaristotélicos rechazan explícitamente la doctrina del término medio, como Slote (1992) o Hursthouse (1980–1981). El problema de su posición, entonces, es señalar en qué sentido la acción justa es *racional*.

[506] Que la justicia supone una pérdida para el agente —en términos de bienes externos— es una observación habitual de los sofistas en los diálogos platónicos, por ejemplo Trasímaco (cf. su definición de justicia como "un mal para el agente" [*oikeia blabē*] en *Rep*. 343c).

[507] Cf. apartado II.2.3.

menos bienes externos— es *siempre* racional y conducente a la *eudaimonia*, aunque aparentemente no lo sea.[508]

Tras la discusión de Aristóteles y los conceptos de *eudaimonia* y justicia, he considerado la ética neoaristotélica contemporánea, y su debate con las éticas rivales, deontología y consecuencialismo. Para ello, me he centrado primero en las argumentaciones de Elizabeth Anscombe y Julia Annas.

En el tercer capítulo, he analizado los principales argumentos de Anscombe en "Modern Moral Philosophy", dada la importancia de este artículo, considerado de modo unánime como el punto de partida de la ética neoaristotélica. En este artículo, Anscombe planteó tres tesis, y cada una de ellas es relevante para el debate sobre la relación entre los conceptos de justicia y de *eudaimonia*. La primera tesis fue que para hacer una ética provechosa deben elucidarse primero ciertos conceptos fundamentales en el ámbito de la filosofía de la psicología: entre ellos, quizá los más importantes, los conceptos de virtud y *eudaimonia* (el "florecer humano", en la terminología de Anscombe). Esta tesis lleva implícita una crítica a la filosofía moral moderna por haber desatendido estos conceptos, una crítica que forma parte esencial del movimiento de la ética de las virtudes.[509] La segunda tesis dictamina que el concepto central de la filosofía moral moderna —el concepto de obligación moral— es incoherente, porque proviene de una concepción de la ética del pasado en la que ya no se cree: la ética hebreo-cristiana. En particular, el concepto de obligación moral moderno carece de sentido porque excluye la creencia religiosa en una ley divina, la única base que le daría sentido. La tercera tesis, por último, presenta a la ética consecuencialista como incompatible con la justicia. Dicha incompatibilidad tendría que ver con la importancia absoluta que la ética consecuencialista atribuye las consecuencias de la acción, lo que la lleva a excusar acciones intrínsecamente injustas —por ejemplo, el sacrificio de personas inocentes— si dichas acciones producen buenas consecuencias.

De estas tres tesis de "Modern Moral Philosophy", he abordado con más detalle la tesis sobre la obligación moral, ya que dicha tesis incide directamente sobre la

---

[508] Así, la acción de sacrificar la propia vida por los demás es interpretada (cf. 1169a18—26) como una acción racional, en la que el beneficio en términos de lo noble (*to kalon*) supera a la pérdida en términos de bienes externos (incluida la propia vida).

[509] Cf. Foot (1978), MacIntyre (1984).

relación entre la justicia y la *eudaimonia*. Para Anscombe, el concepto moderno de obligación moral es un vestigio de la ética hebreo-cristiana, en que el concepto de obligación moral está relacionado con una cierta noción de virtud y de *eudaimonia*. En otras palabras, en la ética hebreo-cristiana, la obligación moral, impuesta por la ley divina, responde a un cierto concepto de virtud,[510] y además, cumplir con la obligación moral conlleva una recompensa (que puede entenderse en términos de *eudaimonia*)[511]. En el caso del pensamiento moderno, sin embargo, estas conexiones entre la obligación moral, la virtud y la *eudaimonia* se pierden por completo, porque la filosofía moderna es heredera, supuestamente, de la Reforma protestante, la cual, en opinión de Anscombe, acaba con lo esencial de la ética judeo-cristiana. Concretamente, la Reforma habría tenido como consecuencia el abandono de la creencia en la ley divina, y con ella, la creencia en una obligación impuesta por Dios. Tras este abandono, los filósofos modernos habrían empleado un concepto de obligación vaciado de sentido, sin conexión con el concepto de virtud, y menos aún, con la idea de florecer humano o *eudaimonia*.[512]

La crítica de Anscombe al concepto de obligación moral desembocó finalmente en la recomendación de retornar al modelo de ética de Aristóteles. En este modelo no hay concepto alguno de obligación moral, y los conceptos de virtud, justicia y *eudaimonia* están perfectamente interrelacionados.[513] Para Anscombe, Aristóteles es un autor exento de cualquier concepto de obligación moral, en esencia, porque es un autor anterior al cristianismo. Para apoyar esta tesis, Anscombe hace un repaso de las expresiones características tanto de la ética cristiana como de la ética moderna —por ejemplo, “culpa”, “deber”, “moral”, “correcto o censurable desde el punto de vista moral”, “ilícito”, etc.— y concluye que ninguna de ellas desempeña un papel relevante en Aristóteles.[514] En sentido inverso, Anscombe discute conceptos

---

[510] Cf. la definición en términos de virtud de la “concepción legal de la ética” (concecpión hebreo-cristiana), apartado III.2.2.

[511] Cf. apartados III.3.3 y III. 4.6, III.4.7.

[512] Sobre los incapacidad de los filósofos modernos para fundamentar el concepto de obligación moral, cf. apartado III.2.5.

[513] Ello no quiere decir “perfectamente elaborados”. Anscombe considera que dichos conceptos deben ser investigados por cuenta propia (Anscombe, 1958: 43-44), ya que el análisis de Aristóteles no siempre es suficientemetne claro (Anscombe, 1958: 30).

[514] Cf. apartado III.3.1.

aristotélicos como los de justicia y *eudaimonia*, contrastándolos favorablemente con la filosofía moral moderna.[515] La consecuencia de todos estas comparaciones es clara: es necesario retornar a una concepción de la ética inspirada en Aristóteles, exenta de la noción de obligación, y centrada en los conceptos de virtud, justicia, y *eudaimonia*.

Contra la argumentación de Anscombe he planteado varias objeciones, tanto históricas como sistemáticas. En primer lugar, he puesto en duda la tesis de que en Aristóteles no existe un concepto de obligación moral. Muchos críticos de Anscombe han subrayado que conceptos como *to deon* (lo debido) o *to kalon* (la acción noble) tienen un fuerte componente deóntico.[516] Por mi parte, he insistido especialmente en otro concepto: el concepto de "justicia general" (*dikaiosunē kata tēn holēn aretēn*, 1130b18–19), ya que Aristóteles expone este importante concepto relacionando el concepto de virtud y el concepto de ley, contradiciendo directamente, de esta forma, la tesis de Anscombe según la cual Aristóteles carece de expresiones con sentido *legal*.[517] Por otra parte, el concepto de obligación moral basado en la ley divina —un concepto cuya plausibilidad defienden antes de Anscombe autores como Schopenhauer, Nietzsche y el propio Wittgenstein— presenta el problema de negar la autonomía de la ética. Anscombe presupone que la teoría del voluntarismo divino —la teoría según la cual la voluntad de Dios establece lo que es bueno o correcto desde el punto de vista ético— es plausible. Ahora bien, dicha teoría convierte a la ética en heterónoma y la expone al conocido problema de Eutifrón.[518] Además, como he sugerido, encierra una concepción egoísta de la obligación moral, en la medida en que los agentes obedecen a la obligación impuesta por Dios por miedo o bien por esperanza de una recompensa.[519]

Después de revisar la argumentación de Anscombe, y enlazando directamente con la objeción de egoísmo, he centrado la siguiente crítica al neoaristotelismo en Julia Annas, ya que, por un lado, la exposición que esta autora hace de la ética de las virtudes tiene un sólido apoyo textual en Aristóteles, y por otro, encara de manera más explícita que otros autores neoaristotélicos la objeción de egoísmo, afirmando que no tiene ninguna base, excepto en un sentido que ella llama "formal". Annas, en

[515] Cf. apartado III.3.2.

[516] Crisp (2004) Irwin (1986, 2006a). Cf. apartado III.4.1.

[517] Como por ejemplo los conceptos de "ilícito" o "ilegal", cf. apartado III.4.2.

[518] Planteado ya por Platón en el diálogo del mismo nombre, cf. apartado III.4.5.

[519] Cf. apartados III.4.6 y III.4.7.

esencia, argumenta que perseguir la *eudaimonia* propia como fin último de la acción no es egoísta porque la *eudaimonia* propia incluye el ejercicio de la justicia y de las demás virtudes, y por tanto, el bien de los demás. Contra la argumentación de Annas he examinado la réplica de Thomas Hurka, que considera que perseguir el bien propio como último fin de la acción sí constituye una forma de "egoísmo", a saber, "egoísmo fundacional", esto es, un egoísmo que afecta a las razones de la acción, aunque no afecte a las acciones misma o a las motivaciones inmediatas de la acción.[520]

Después de la discusión entre Annas y Hurka, he discutido si el propio Aristóteles puede ser calificado de "egoísta".[521] Examinando el capítulo en que Aristóteles habla sobre la *philautia* (EN IX 8) he concluido que Aristóteles no defiende una actitud egoísta por lo que respecta a los bienes externos, sino todo lo contrario. Ahora bien, Aristóteles también encuentra un sentido positivo de *philautia,* relativo no a los bienes externos sino a lo noble (*kalon*). Por lo que respecta a lo *kalon*, Aristóteles afirma que la persona *virtuosa* toma para sí una parte mayor, dejando para los otros una parte menor. En mi opinión, en este sentido la ética de Aristóteles ofrece una faceta objecionable, ya que querer más que los otros para sí es considerado —también por el propio Aristóteles— como algo *injusto*. En el terreno de lo *kalon*, al menos, la *eudaimonia* y la justicia no parecen compaginables.

Por último, he revisado la objeción de egoísmo que Kant dirige contra la ética eudaimonista, con el fin de plantear si esta objeción puede dirigirse contra la ética neoaristotélica. Para Kant, el eudaimonismo es la teoría que erige como principio moral fundamental la *eudaimonia* propia. Esto es para Kant es egoísta, ya que supone que la acción moral está motivada por la consecución del bien propio, y no por el deber. Contra dicha objeción suelen hacerse dos réplicas. Primero, que esta argumentación supone un menosprecio de la felicidad propia del agente. Pero esta objeción es superficial, porque de hecho Kant solo contrapone *eudaimonia* y la moralidad en tanto que *principios*. Kant no prohíbe perseguir la felicidad —lo que sería tan absurdo como inhumano[522]—; simplemente, llama la atención de que la

---

[520] Hurka (2011, 2013), cf. sección IV.2. Por otra parte, la afirmación de Annas según la cual la *eudaimonia* propia incluye el bien ajeno no es plausible. De hecho, es inconsistente con la definición de *eudaimonia* como actividad: la actividad de un agente y la actividad de otros agentes son distintas, no se incluyen mutuamente. Cf. sección IV.4.

[521] CF. sección IV.5.

[522] Sin embargo, esta es la acusación de Guisán (1999)

felicidad propia, en ocasiones, está limitada por consideraciones morales.[523] Otra objeción que he tratado de responder es la de que Kant sostiene un concepto de felicidad distinto al concepto de *eudaimonia* de Aristóteles, y que, por tanto, su objeción de egoísmo se basa en un malentendido. Para neutralizar esta crítica, he expuesto el concepto de felicidad en Kant,[524] argumentando que es mucho más complejo de lo que se supone habitualmente, y además, que en un sentido relevante es homologable al concepto antiguo de felicidad. Así, aunque la felicidad kantiana, en cuanto al contenido, es muy diferente a la *eudaimonia* aristotélica, formalmente hay muchas afinidades. Kant concibe la *eudaimonia* como un fin que el ser humano se propone de modo *necesario* (y por ello llama a los imperativos hipotéticos basados en la felicidad imperativos *asertóricos*, por oposición a imperativos hipotéticos meramente *problemáticos*). Además, Kant concibe a la *eudaimonia* como un estado o situación del ser humano que se refiere no solo a un momento puntual, sino a toda la vida (incluyendo pasado, presente y futuro), cumpliendo así el requisito impuesto por Annas a las teorías eudaimonistas: concebir la vida como un todo.[525] En una palabra, la réplica de que el concepto de Kant no tiene nada en común con la filosofía antigua no es concluyente; y por tanto, no es plausible afirmar que su objeción de egoísmo contra las teorías eudaimonistas —se esté de acuerdo o no con ella— está basada en un malentendido.

Para concluir, y asumiendo el razonamiento de Hurka y Kant como fundamentalmente correcto, es posible formular, para cada modelo de ética normativa en consideración —ética neoaristotélica, consecuencialismo, y deontología— una explicación diferente de las razones de la justicia. Para la ética neoaristotélica, la justificación normativa última de la justicia es la *eudaimonia* propia; para el consecuencialismo, la justificación es el bien considerado imparcialmente, o el bienestar general; para la deontología kantiana, la justificación última es el deber. Tal vez, ninguna de estas respuestas sea por completo atractiva, pero sin duda la menos atractiva de ellas —esta es mi conclusión— es la ofrecida por la ética neoaristotélica. Imaginemos el siguiente ejemplo: un juez, A, resiste las presiones de sus superiores y

---

[523] Para los que todavía creen que esta postura devalúa la felicidad (cf. Slote en Baron & Pettit, 1997) se puede recordar que Kant reserva a la felicidad un papel positivo como un elemento —junto a la moralidad— del *summum bonum*.

[524] Cf. V.1.

[525] Annas (1993: 27–46)

no condena a B, una persona inocente. (Por seguir el ejemplo de Anscombe). Si preguntamos a A: "¿por qué *razón* no has condenado a B?", resultaría extraño que el juez respondiera "porque esta acción me beneficia; porque promueve mi bien propio". En cierto modo, es verdad que las respuestas consecuencialistas y kantiana tampoco resultan atractivas. Si a la pregunta "¿por qué has absuelto a B?" A responde: "porque maximiza el bien general", la respuesta parece igualmente inapropiada, ya que intuitivamente esperamos que, de algún modo, la respuesta haga referencia a B (a sus derechos, su bienestar, su *eudaimonia*, etc.). Por su parte, la respuesta en términos de la filosofía de Kant —"absuelvo a B por deber, no por inclinación hacia él"—, también resulta inverosímil, ya que quizá se espera del juez que tenga, además de un sentimiento del deber apropiado, una cierta empatía hacia la persona inocente. Tal vez estos defectos de las tres teorías se ven de manera más clara con otro ejemplo (menos drástico que el de Anscombe). Imaginemos que A retorna a B un libro que le debía.[526] La respuesta de A a la pregunta "¿Por qué *razón* devuelves el libro a B?", según la teoría neoaristotélica, sería en último término: "devuelvo el libro porque ello, en última instancia, contribuye a mi florecer." Esta respuesta parece claramente inapropiada, porque está formulada en términos autorreferenciales. Por su parte, la respuesta de acuerdo con el consecuencialismo –"porque contribuye a la mayor cantidad posible de bienestar"— se equivoca de nuevo por el lado de la generalidad, sin tener en cuenta la felicidad de la persona concreta, B; mientras que la respuesta kantiana —"te devuelvo el libro por deber, no porque sienta inclinación por ti"— también resulta extraña y contraintuitiva. En este ejemplo, tanto el kantianismo como el consecuencialismo son vulnerables a la objeción de "esquizofrenia".[527] Tal vez la única respuesta satisfactoria a la pregunta "¿por qué?" deba formularse en términos estrictamente altruistas. A absuelve a B —o, menos dramáticamente, retorna el libro a B– por el bien de B, no por su propio florecer, el bien en general, o por deber.

Esta última justificación altruista de la justicia es algo que la ética neoaristotélica capta de manera perfecta en el nivel de la motivación. La persona virtuosa tiene una motivación correcta, adecuada en cada caso a los valores que la situación exige.

[526] Este ejemplo es considerado trivial por Anscombe (1957a). Quien comparta su opinión puede optar por un ejemplo de la propia Anscombe (sin duda no menos trivial): un cliente que tiene que pagar a un tendero el dinero que le debe (Anscombe, 1958: 28)
[527] Cf. Stocker (1976)

Ahora bien, en el nivel de las razones —esto es, en el nivel de la justificación última—, la ética neoaristotélica ofrece una respuesta por completo equivocada, en suma, "egoísta". Y, siendo el "egoísmo" y la "esquizofrenia" dos males, el egoísmo parece ser el mal mayor. Dado que en último término es difícil ofrecer una explicación filosófica de lo que justifica una acción justa —y por extensión, de una acción moral en general— la respuesta kantiana y la consecuencialista, al menos, una respuesta que no es autorreferencial.

El defecto de la posición de la ética neoaristotélica, en cualquier caso, se puede retrotraer a Sócrates. Sócrates —pese a ser considerado, justamente, el santo patrón de la filosofía moral[528]— ofrece ya un ejemplo de cierto egoísmo en relación con la justificación de la justicia. Al considerar si se debe actuar justamente o no, la respuesta de Sócrates es invariablemente que debemos actuar justamente *porque* la injusticia es un mal *para el agent*e. Es decir, se debe actuar justamente en todos los casos, aun cuando ello suponga perder la libertad o perecer —como el propio Sócrates predica con su ejemplo— pero la razón que justifica esta conducta admirable es siempre el bien del agente. La injusticia es el mayor de los males, en fin, no para la víctima, sino para el perpetrador de la injusticia.[529]

Aristóteles adopta como hemos visto la misma tesis paradójica que Sócrates.[530] Cometer una injusticia es un mal mayor que sufrirla, aunque "por accidente" en ocasiones suceda a la inversa. Sin embargo, se puede evitar esta tesis paradójica distinguiendo entre un mal moral y otro no moral: así, cometer injusticia es un mal moral; sufrirla, en cambio, es un mal, pero no un mal moral. Afirmar que cometer injusticia es un mal mayor que sufrirla confunde ambos sentidos (aunque esta distinción en cierto modo ya se encuentra en Aristóteles: cf. la distinción entre bienes externos y la actividad virtuosa).

La ética neoaristotélica repite la tesis de Sócrates y Aristóteles. La injusticia es el mayor de los males para el agente, y por esta *razón*, debe ser evitada en toda ocasión y circunstancia. Sin embargo, los argumentos que emplean para defender dicha tesis son distintos. Philippa Foot o Peter Geach intentan demostrar que la justicia es beneficiosa para el agente, pero se basan en argumentos biológicos o naturalistas,

---

[528] Frankena (1973)

[529] Cf. Vlastos (1991: 145 n. 54, 203 n. 14).

[530] Cf. apartado II. 2.3.

argumentos que, en cualquier caso, se basan en la consideración del hombre como una especie natural, y que por lo tanto van más allá de los argumentos de Aristóteles acerca de la *racionalidad* de la virtud de la justicia.[531]

En mi opinión, frente a las tesis de Sócrates, Aristóteles o los neoaristotélicos, es mejor y más sencillo suponer que la acción justa se justifica normativamente haciendo referencia al bien en general (consecuencialismo) o bien conforme al deber (deontología). Contra estas opciones se pueden formular sin duda muchas objeciones. Pero ninguna de ellas, seguramente, lleve a la conclusión de que el proyecto de la filosofía moderna no tiene sentido porque no se articula en torno a los conceptos de justicia y *eudaimonia*[532]. De hecho, uno de los problema de la ética neoaristotélica, y su preocupación acerca de la relación entre *eudaimonia* y justicia, es que tiende a limitar esta última a justicia legal o justicia correctiva. Anscombe, por ejemplo, siempre estuvo preocupada genuinamente por cuestiones como el "adulterio", el "aborto", la "falta de castidad", o el "sacrificio de un inocente". Pero su preocupación por la justicia distributiva —lo que llamaríamos siguiendo a Rawls justicia como equidad (*fairness*)— fue escasa o nula, pese a que este concepto desempeña en Aristóteles un papel central, tal vez el más importante. En el caso de Peter Geach, la indiferencia por cuestiones de justicia como igualdad —en la distribución de recursos, se trate de riqueza, salud, o educación— es evidente y decepcionante.[533] Esta desatención de la justicia distributiva se pone aún más de relieve si se contrasta con una versión de la ética neoaristotélica que no adopta una posición de rechazo sin matices al pensamiento moderno.[534] En concreto, Martha Nussbaum y Amartya Sen

---

[531] Cf. el débil argumento de Geach (1977: 17): "Men need virtues as bees need stings. An individual bee may perish by stinging, all the same bees need stings; an individual man may perish by being brave or just, all the same men need courage and justice". Las comparaciones del hombre con otros animales —como una estrategia para demostrar que la justicia es beneficiosa para el ser humano— es también constante en Foot (2001).

[532] No solo tiene sentido, contra lo que afirman autores como Anscombe o MacIntyre son consustanciales a la modernidad.

[533] Geach (1977: 129): "I have said little in this chapter of the now much agitated topic of justice as fair distribution. I find the topic too difficult to discuss in this work if it regards justice as between men; but it is quite clear that God has no regard at all for justice as fairness, either here or hereafter. In this life, and as regards what medievals called the goods of fortune, God gives men only the fairness of a fair lottery [...]".

[534] Lo que, con Baier, K. (1988) podemos llamar ética de las virtudes no radical.

han contribuido de manera original al debate sobre el igualitarismo contemporáneo desde una perspectiva que toma en cuenta a Aristóteles. Por ejemplo, el concepto aristotélico de *eudaimonia* como actividad es reformulado por Sen en términos de capacidades.[535] En la discusión sobre la igualdad, la contribución de Aristóteles puede ser defendida, por tanto, de manera constructiva. Pero quedan las otras opciones: deontología y consecuencialismo. El debate continúa, y es bueno que continúe porque es más importante y acuciante la discusión sobre el reparto de bienes básicos —sean derechos políticos, riqueza, o educación— que discusiones sobre la supuesta ininteligibilidad del concepto de obligación moral.[536] En este debate sobre la distribución de bienes, es probable que las intuiciones sigan siendo contradictorias, yendo en una dirección y en otra: parafraseando una afirmación de Frankena,[537] la deontología no toma suficientemente en serio la promoción del bien, y el consecuencialismo, la separación entre personas. Pero esto sería ya una discusión aparte.

---

[535] Sen (1992: 5).

[536] Cf. Crisp (2004: 91)

[537] Frankena (1973: 34): "Speaking roughly, deontological theories take other people seriously but do not take the promotion of good seriously enough, egoism takes the promotion of good seriously enough but does not take other people seriously enough, and utilitarianism remedies both of these defects at once".

ANEXO. TRADUCCIÓN DEL LIBRO V DE LA ÉTICA NICOMÁQUEA

Capítulo 1

Acerca de la justicia y la injusticia, debemos considerar con qué 1129a
acciones tienen que ver, qué clase de término medio es la justicia, y entre qué extremos lo justo es un término medio. Para ello, dejemos que nuestra investigación siga el mismo método que en las discusiones precedentes.

Pues bien: observamos que, con el término "justicia", todos se refieren a aquella disposición en virtud de la cual los hombres obran justamente, es decir, actúan justamente y desean lo que es justo; y de la misma manera, con el término "injusticia", a aquella disposición en virtud de la cual los hombres actúan injustamente y desean lo que es injusto. Por esta razón, asumamos también nosotros, primero, estas definiciones como punto de partida aproximado.

Las ciencias y las facultades, en efecto, no funcionan de la misma manera que las disposiciones, pues las facultades y las ciencias parece que son las mismas en relación a un par de contrarios. En cambio, una misma disposición no se refiere a un par de contrarios: por ejemplo, en virtud de la salud no se hace lo que le es opuesto, sino solo lo saludable. Y así, decimos de alguien que "anda de manera saludable" cuando anda como lo hace una persona con salud.

Muchas veces, una disposición es reconocida a partir de la disposición contraria; y muchas otras veces, las disposiciones se reconocen a partir de los objetos en que se manifiestan. Pues si resulta claro cuál es la buena condición física, entonces también resultará claro cuál es la mala. Y a partir de las cosas que manifiestan la buena condición física resultará claro también cuál es la buena condición física (y al revés: a partir de esta, las cosas que manifiestan la buena condición física). De este modo, si la buena condición física consiste en tener la carne firme, entonces la mala condición física consiste, necesariamente, en tener la carne flácida; y lo que manifiesta la buena condición física será lo que produce firmeza en la carne. Por otra parte, se sigue por lo general que, si un término se dice en más de un sentido, entonces el término contrario también se dice en más de un sentido —por ejemplo, si "lo justo" se dice en más de un sentido, también "lo injusto"—.

Capítulo 2

Parece, en efecto, que “justicia” e “injusticia” se dicen en más de un sentido. Sin embargo, como estos sentidos son próximos entre sí, su homonimia pasa inadvertida, y no resulta tan patente como la que se da entre sentidos más alejados entre sí. (Pues la diferencia es muy grande cuando se refiere al aspecto de las cosas: por ejemplo, “llave” se dice homónimamente tanto del hueso que se halla debajo del cuello de los animales [clavícula] como del objeto con que se cierran las puertas.)

Determinemos, en consecuencia, en cuántos sentidos se habla de “la persona injusta”. Pues bien: parece que se considera injusta tanto a la persona que actúa contra la ley, como a la que quiere tener más y no respeta la igualdad. Por esto, está claro que será justa también tanto la persona que cumple la ley, como la que respeta la igualdad. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo igual, mientras que lo injusto es lo ilegal y lo desigual.

Puesto que es alguien que quiere tener más, la persona injusta querrá tener más de ciertos bienes, pero no de todos, sino de aquellos referidos a la buena o mala fortuna. Estos bienes, hablando en términos absolutos, son siempre bienes; sin embargo, para un individuo en particular, no siempre lo son. Los hombres, no obstante, rezan por estos bienes y los persiguen. Pero no deberían: más bien, deberían rezar por que los bienes en términos absolutos sean también bienes para ellos, y, por otro lado, deberían elegir aquellos que son bienes para ellos.

La persona injusta, con todo, no siempre elige tener más, sino también menos, a saber, cuando se trata de males en general. Sin embargo, como parece que el mal menor es, en cierto sentido, algo bueno, y dado que el querer tener más se refiere a algo bueno, por esta razón se considera a la persona injusta como alguien “que quiere tener más”. De hecho, es una persona que no respeta la igualdad: pues este término, en efecto, abarca y es común a ambos casos.

Capítulo 3

Puesto que la persona que actúa contra la ley ha sido considerada injusta, y la persona que cumple la ley, justa, es evidente que todo lo legal es en cierto modo justo. Pues lo dispuesto por la legislación es lo legal, y de cada una de estas disposiciones decimos que es justa.

Así, las leyes se pronuncian sobre todas las materias, y al hacerlo, se fijan como meta el interés común de todos, o el de los mejores, o el de los que ejercen el poder de acuerdo con la virtud o de acuerdo con algún criterio parecido. De modo que, en un sentido, llamamos justas a las cosas que producen y preservan la felicidad y sus partes para la comunidad política. Pues la ley ordena llevar a cabo los actos propios de la persona valiente, como por ejemplo no abandonar la formación, o huir, o arrojar las armas, y también los actos propios de la persona moderada, como por ejemplo no cometer adulterio o abusar sexualmente de alguien, y también los actos propios de la persona de carácter manso, como por ejemplo no golpear o hablar injuriosamente, y de modo semejante también con respecto a las restantes virtudes y formas de maldad, prescribiendo a las unas y prohibiendo a las otras; y esto lo hace correctamente la ley que ha sido bien establecida, mientras que la ley establecida improvisadamente lo hace peor.

Esta justicia, pues, es la virtud completa, pero no absolutamente hablando, sino hacia otra persona. Y por esta razón, a menudo se considera que la justicia es la más excelente de las virtudes, y que “ni la estrella vespertina ni el lucero del alba son tan admirables”. Y también decimos según el proverbio: “en la justicia se hallan contenidas, conjuntamente, todas las virtudes”. Además, se la considera la virtud completa, sobre todo, porque es el uso de la virtud completa. Sin embargo, es completa porque quien la posee también es capaz de usar la virtud con relación a otras personas, y no solo con relación a sí mismo. Pues muchos son capaces de usar la virtud en sus asuntos propios, pero no son capaces de usarla en relación con otras personas.

Y por este motivo, parece acertado el dicho de Bías según el cual “el 1130a
gobierno mostrará al hombre”; pues el que gobierna está ya en relación con otras personas y forma parte de una comunidad.

Y por esta misma razón, a saber, porque se dirige a otro, la justicia es también la única de las virtudes que se considera un bien ajeno. Pues, en efecto, hace las cosas que son provechosas para otro, sea para un gobernante o para un conciudadano. El peor es, en consecuencia, aquel que usa su vicio tanto consigo mismo como en relación con sus amigos. El mejor, en cambio, no es aquel que usa la virtud para consigo mismo, sino el que la usa en relación a otra persona: pues esto es algo difícil de hacer.

Esta justicia, por tanto, no es una parte de la virtud sino toda la virtud, ni tampoco la injusticia contraria a ella es una parte del vicio, sino todo el vicio. Qué diferencia hay entre la virtud y esta justicia, resulta claro también por lo que hemos dicho. Son, en efecto, la misma cosa, pero su esencia es distinta: en tanto que es hacia otra persona, es justicia; en tanto que es una disposición tal en términos absolutos, es virtud.

Capítulo 4

Estamos buscando, no obstante, aquella justicia que es una parte de la virtud, pues existe una justicia así, según decimos. Y de la misma manera, buscamos la injusticia que es una parte del vicio.

Un indicio de que existe es el siguiente: quien actúa según los otros vicios comete una injusticia, pero no "obtiene más"; como por ejemplo, el que arroja su escudo por cobardía, el que insulta por ira, o el que no ayuda con dinero por tacañería. Cuando alguien "obtiene más", en cambio, muchas veces no actúa movido por ninguno de estos vicios, ni tampoco por todos ellos, pero ciertamente, actúa movido por cierta maldad (pues lo censuramos), a saber, por injusticia. Existe por tanto otra clase de injusticia que es como una parte de la injusticia total, así como lo injusto que forma parte de lo injusto total en el sentido de lo contrario a la ley.

Además: si uno, con el fin de obtener una ganancia, comete adulterio y recibe dinero por ello, mientras que otro hace lo mismo, pero a causa del deseo, y pagando dinero por ello y sufriendo una pérdida, este parecerá más bien una persona desenfrenada antes que uno "que quiere más", mientras que aquel, por el

contrario, parecerá alguien injusto, pero no desenfrenado. Está claro, pues, que se le considera así porque está motivado por la ganancia.

Además: en el caso de todas las otras acciones injustas, estas son retrotraídas siempre a un determinado vicio —por ejemplo, si alguno ha cometido adulterio, al desenfreno; si ha abandonado al compañero en la batalla, a la cobardía; si ha golpeado a otro, a la ira—. Si alguien ha obtenido una ganancia, en cambio, la acción no se retrotrae a ningún otro vicio sino a la injusticia.

De manera que es manifiesto que, junto a la justicia total, existe otra justicia parcial. Esta tiene el mismo nombre que aquella, porque su definición está en el mismo género, pues la fuerza de ambas está en referirse a otras personas. No obstante, una tiene como objeto el honor, el dinero o la seguridad (o con aquello que, si tuviéramos un solo nombre, incluiría todas estas cosas), y tiene además como motivo el placer que se deriva de la ganancia, mientras que la otra tiene como objeto todo lo que es propio del hombre virtuoso.

Capítulo 5

Es evidente, pues, que existen varias justicias, y asimismo, que existe una forma de justicia distinta junto a la virtud total. Establezcamos ahora cuál es y qué cualidades tiene. Pues bien, hemos definido lo injusto, por un lado, como lo ilegal y lo desigual, y lo justo, por su parte, como lo legal y lo igual. Así pues, la injusticia en el sentido de lo ilegal se corresponde con aquella injusticia de la que hemos hablado antes. Y puesto que lo desigual y lo ilegal no son la misma cosa, sino diferentes como lo es una parte respecto de un todo (pues todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual), tampoco lo injusto y la injusticia en los sentidos correspondientes son la misma cosa, sino diferentes: en un sentido, son como una parte, y en el otro, son como un todo. Dicha injusticia es, por tanto, una parte de la injusticia total, y de manera análoga, la justicia correspondiente es una parte de la justicia total. De modo que tenemos que hablar tanto sobre la justicia particular como sobre la injusticia particular, así como sobre lo justo y lo injusto correspondientes.

Dejemos a un lado, por tanto, la justicia y la injusticia que hemos relacio-

nado con la virtud total y que consisten, respectivamente, en el uso de la virtud total y del vicio total en relación a otra persona. Es evidente, también, cómo debemos definir lo justo y lo injusto correspondientes. Pues la mayor parte de las disposiciones legales contienen, en general, prescripciones que se derivan de la virtud total. En efecto, la ley ordena vivir conforme a cada una de las virtudes, y asimismo, prohíbe vivir conforme a cada uno de los vicios. Lo que produce la virtud total, por otro lado, son todas aquellas leyes que han sido establecidas con vistas a la educación en común. (Respecto a la educación individual, que hace al hombre bueno en términos absolutos, habrá que decidir más adelante si pertenece a la ciencia política o bien a otra ciencia; puesto que, tal vez, no es lo mismo ser un hombre bueno y ser un buen ciudadano cualquiera).

De la justicia particular, y de lo justo de acuerdo con este mismo sentido, una especie es aquella que se da en las distribuciones de honores, dinero, o demás bienes que puedan dividirse entre los miembros de la comunidad política (ya que en estos casos una persona recibe una parte desigual o igual a la de otro). Y otra especie es aquella que se manifiesta en la rectificación de las interacciones entre los hombres. Esta última especie tiene dos partes, ya que unas interacciones son voluntarias y otras involuntarias. Son voluntarias interacciones tales como la venta, la compra, la fianza, el préstamo, el usufructo, el depósito, o el alquiler (y se llaman voluntarias porque su origen es voluntario). Por lo que respecta a las interacciones involuntarias, unas son encubiertas, como el hurto, el adulterio, el envenenamiento, la alcahuetería, la seducción de esclavos, el asesinato con alevosía, o el falso testimonio; en tanto que otras son violentas, como la agresión física, el secuestro, el homicidio, el robo con violencia, la mutilación, el insulto o la difamación.

Capítulo 6

Puesto que la persona injusta es desigual, y lo injusto es desigual, es evidente que existe también un término medio de lo que es desigual. Este es lo igual. (Pues en toda acción en la que cabe un más y un menos, se da también lo igual.) En consecuencia, si lo injusto es lo desigual, lo justo es lo igual: esto es, precisamente, algo que a todos les parece así, incluso sin argumento. Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un cierto término medio.

Pues bien, lo igual presupone como mínimo dos términos. Es necesario, por ello, que lo justo sea a la vez un término medio y algo igual, y que lo sea, además, tanto respecto de alguna cosa, como de personas. Así, lo justo, en tanto que término medio, lo será entre ciertos extremos (respectivamente el más y el menos); en tanto que algo igual, entre dos cosas, y en tanto que justo, lo será para algunas personas. Necesariamente, pues, lo justo requiere como mínimo cuatro términos: en efecto, las personas para quienes hay lo justo son dos, y aquellas cosas en que está lo justo, también dos.

Y habrá la misma igualdad respecto de las personas y de las cosas: ya que, tal y como se relacionan las personas entre sí, de igual modo se relacionarán las cosas entre sí. Pues, en efecto, si no son iguales, no recibirán tampoco cosas iguales. De ahí que surjan conflictos y acusaciones cuando personas iguales no poseen o reciben cosas iguales, o bien, al revés, cuando personas no iguales poseen o reciben cosas iguales.

La distribución acorde con el mérito, además, también pone esto de manifiesto. Pues todos están de acuerdo en que lo justo en las distribuciones debe establecerse de conformidad con algún mérito; y sin embargo, no todos entienden por mérito la misma cosa. Al contrario: los demócratas entienden por mérito la libertad, los oligarcas la riqueza, otros el buen linaje, y los aristócratas la virtud.

Lo justo, por tanto, es algo proporcional. Lo proporcional, en efecto, no es solo una propiedad peculiar del número abstracto, sino del número en general. Pues la proporción es una igualdad entre razones, y presupone como mínimo cuatro términos. Que la proporción discreta presupone como mínimo

cuatro términos es, ciertamente, evidente. Pero también la proporción continua 1131b los presupone, ya que se sirve de uno de ellos como si fueran dos, mencionándolo dos veces. Por ejemplo: como la línea A es a la línea B, así la línea B es a la línea C. La línea B, pues, es nombrada dos veces. De ahí se sigue que, si B se pone dos veces, los términos de la proporción serán cuatro.

Lo justo presupone también como mínimo cuatro términos, siendo la razón entre ellos la misma. Pues, en efecto, se divide de igual modo tanto entre las personas como entre las cosas. Por consiguiente, como el término A es al término B, así será el término C respecto al término D. Y alternando los términos, ocurrirá lo siguiente: como A es a C, así será B respecto a D. En consecuencia, el todo tendrá también respecto al todo la misma proporción. Lo que la distribución empareja es precisamente esto, y si junta los términos de esta forma, entonces el emparejamiento es justo.

Capítulo 7

La combinación del término A con C, así como la de B con D, constituye, pues, lo justo en la distribución. Y esta modalidad de lo justo es un término medio, mientras que lo injusto es contrario a lo proporcional. Pues lo proporcional es un término medio, y lo justo es proporcional. A una proporción de esta clase, los matemáticos la llaman "geométrica", puesto que en la proporción geométrica también el todo está, con respecto al todo, en la misma relación en que cada parte está con cada parte. Esta proporción, sin embargo, no es continua: pues no es posible que un único término represente a la vez a una persona y una cosa.

Lo justo, por tanto, es esto: lo proporcional. En cambio, lo injusto es lo contrario a lo proporcional. Así, una de las partes [de lo contrario a lo proporcional] resulta ser mayor, y otra menor. Esto es precisamente lo que ocurre también con las acciones, pues quien comete una injusticia se queda, de lo que es bueno, con la mayor parte, y quien la padece, con la menor. Pero cuando se trata de un mal sucede a la inversa, pues el mal menor, comparado con el mayor, es considerado como un bien. Pues el mal menor se escoge con

preferencia al mayor, y lo que es preferible es un bien, y cuanto más preferible es, mayor es el bien. Esta es, pues, una de las especies de lo justo.

La restante especie es lo justo correctivo, que tiene lugar en las interacciones, tanto en las voluntarias como en las involuntarias. Esta especie de lo justo tiene una forma distinta a la anterior, pues lo justo distributivo de bienes comunes siempre sigue la proporción antes descrita. (Pues incluso si se distribuye de un fondo común, la distribución se hará de acuerdo con la misma *ratio* que, entre sí, tienen las contribuciones de cada uno.) Y lo injusto opuesto a esta clase de lo justo es aquello que es contrario a lo proporcional.

En cambio, lo justo en las interacciones es sin duda cierta igualdad, y lo injusto una desigualdad, pero no conforme a la proporción que hemos dicho 1132a
antes, sino conforme a la proporción aritmética. Pues resulta indiferente si un hombre bueno ha defraudado a uno malo, o uno malo a uno bueno, o si quien ha cometido adulterio es una buena o mala persona. Al contrario, la ley se fija solo en la diferencia causada por el daño, y trata como iguales a las dos partes cuando una comete injusticia y la otra la padece, o cuando una ha causado un daño y la otra lo ha sufrido. Por ello el juez se esfuerza en igualar esta injusticia, ya que esta representa una desigualdad. Pues incluso cuando uno recibe un golpe y el otro lo da, o cuando uno mata y el otro muere, el daño sufrido y la acción se dividen en partes desiguales. El juez, sin embargo, intenta igualarlas, imponiendo una pérdida a una de las partes, es decir, quitándole la ganancia.

Pues en casos así se habla en general, aun cuando este nombre no resulte apropiado en algunos casos, de ganancia (como por ejemplo, para el que golpea) y de pérdida (como por ejemplo, para el que recibe los golpes). Pero en todo caso, cuando el daño sufrido ha sido medido, se llama a una de las partes "pérdida" y a la otra "ganancia". En consecuencia, lo igual es un término medio ubicado entre el más y el menos.

Pero la ganancia y la pérdida son un más y un menos de maneras opuestas: la ganancia es más de lo bueno y menos de lo malo, la pérdida al revés. Y el término medio entre ambas es lo igual, que es a lo que llamamos justo. De manera que lo justo correctivo será un término medio entre la pérdida y la ganancia.

Y es por esta razón que, cuando las personas tienen una disputa, acuden al juez en busca de amparo. Pues ir al juez es ir a lo justo. En efecto, el juez es, por así decir, una personificación de lo justo. Y buscan al juez como a un término medio (y algunos incluso los llaman "mediadores") pues piensan que si consiguen obtener un término medio, alcanzarán con ello lo justo. Lo justo es, por consiguiente, un término medio si también lo es el juez. Pues el juez restablece la igualdad, y opera como si, a una línea dividida de manera desigual, le quitara al segmento mayor la parte en que excede a la mitad y se la añadiera al segmento menor. Pues cuando un todo ha sido dividido en dos, entonces se dice que cada uno tiene lo que es suyo cuando ha recibido una parte igual. Lo igual, pues, es un término medio entre la parte mayor y a menor, de acuerdo con la proporción aritmética. Y es también por este motivo que recibe el nombre de "justo" [*δίκαιον*], pues tiene que ver con "dos partes iguales" [*δίχα*]. En otras palabras, es como si se dijera que lo justo es "lo dividido en dos partes" [*δίχαιον*], y el juez "uno que divide en dos partes" [*διχαστής*].

En efecto, cuando a una de dos partes iguales se le ha quitado una unidad, y se le ha añadido a la otra parte, esta última supera a la primera en dos unidades. (Pues si se le hubiera quitado a una parte pero no añadido a la otra, esta
1132b última solo superaría a la primera en una unidad.) En consecuencia, la parte a la que se ha añadido excede en una unidad al término medio, y a su vez, el término medio excede en una unidad a la parte de la que se ha quitado. Es así, por tanto, como sabremos reconocer qué debe quitarse a la parte que tiene más, y qué debe añadirse a la que tiene menos. Pues, efectivamente, aquello en que el término medio supera a la parte menor, esto es lo que hay que añadir a la parte menor. En cambio, aquello en que el término medio es superado, esto es lo que hay que quitar a la parte mayor. Supongamos que las líneas AA, BB y CC, son iguales entre sí. A la línea AA quítesele el segmento AE, y añádase a la línea CC el segmento CD. De este modo, toda la línea DCC supera a la línea EA en los segmentos CD y CF —y, a su vez, a la línea BB en el segmento CD—. [Y lo mismo ocurre con las demás artes: pues estas se destruirían si no hubiera una correspondencia entre lo que hace el agente y sufre el paciente, tanto por lo que hace a la cantidad como a la calidad].

Estos términos —tanto “la pérdida” como “la ganancia”— se derivan del intercambio voluntario. Pues, a tener más de lo que uno tenía se le llama ganar, mientras que, a tener menos de lo que uno tenía al principio se le llama perder, como ocurre por ejemplo en el comprar y en el vender, y en todos los restantes casos para los que la ley no ha previsto una sanción. Por el contrario, cuando no obtienen ni más ni menos, sino lo mismo que tenían, se dice entonces que tienen “lo que es suyo”, y que ni pierden ni ganan. De modo que lo justo es, pues, un término medio entre cierto tipo de ganancia y de pérdida en las interacciones involuntarias, y significa tener una parte igual, lo mismo antes que después.

Capítulo 8

Hay quienes opinan que lo recíproco es también justo en términos absolutos, como afirmaban los pitagóricos. Pues estos definieron lo justo, sin más, como la reciprocidad. Lo recíproco, sin embargo, no concuerda ni con lo justo distributivo ni con lo justo correctivo. Y aunque algunos pretenden que este es el sentido de la justicia de Radamanto:

“Si uno sufriera las cosas que hizo, la justicia sería perfecta”,

existen muchas discrepancias entre esta justicia y aquellas. Así, por ejemplo, si alguien con autoridad pública ha golpeado a alguien, no hay que devolverle el golpe. Y si alguien ha golpeado a alguien con autoridad pública, no solo hay que devolverle el golpe, sino que hay que castigarlo también. Además, hay una gran diferencia entre lo voluntario y lo involuntario.

Ahora bien: en las comunidades de intercambio, lo que mantiene la unidad es esta clase de justicia, es decir, lo recíproco según la proporción y no según la igualdad. En efecto, gracias a la reciprocidad proporcional la ciudad permanece unida, pues los hombres buscan, o bien devolver un mal con otro mal
(y si no lo logran, les parece esclavitud), o bien devolver un bien con otro bien 1133a
(y si no lo hacen, no tiene lugar el intercambio, pero es el intercambio lo que los

mantiene unidos). Y es por esta razón por la que se erige el templo de las Gracias en un lugar bien visible: para que haya reciprocidad. Pues esto es propio de la gratitud: quien ha recibido un favor, debe corresponderlo, y en otra ocasión, a su vez, ser él mismo el primero en hacer un favor.

Pues bien, aquello que posibilita el intercambio proporcional es lo siguiente: la conjunción de términos opuestos diagonalmente. Sea A un constructor de casas, B un zapatero, C una casa y D un par de zapatos. El constructor tiene que recibir del zapatero el producto de este, y debe darle, a cambio, el suyo propio. Así pues, si primero se establece una igualdad proporcional, y a continuación, tiene lugar el intercambio recíproco, ocurrirá lo que hemos dicho. Si no, no habrá igualdad, ni tampoco se mantendrá la unión, pues nada impide que el producto del uno sea mejor que el del otro; por lo que dichos productos deben ser igualados entre sí. Y lo mismo ocurre con las demás artes: pues estas se destruirían si no hubiera una correspondencia entre lo que hace el agente y lo que sufre el paciente, tanto por lo que hace a la cantidad como a la calidad. En efecto, de la unión de dos médicos no surge una comunidad, sino de la unión de un médico y un agricultor, y en general, de aquellos que son distintos y no iguales. Por eso es preciso igualarlos.

Por esta razón, todo lo que se intercambia debe ser —de algún modo— comparable. Para ello, se ha originado la moneda, que actúa en cierta manera de término medio: pues mide todas las cosas, y por consiguiente, también el exceso y el defecto. Mide, por ejemplo, cuántos pares de zapatos equivalen a una casa, o a una determinada cantidad de alimento. Por tanto, como el arquitecto es al zapatero, así debe ser el número de zapatos respecto a una casa o a una cantidad de alimento. Pues si no es así, no habrá intercambio, ni tampoco comunidad. Ahora bien, esto no podría ocurrir si las cosas no fueran, de algún modo, iguales entre sí. En consecuencia, todo debe poder ser medido por medio de cierta unidad, como se ha dicho antes. Ahora bien, esto no podría ocurrir si las cosas no fueran, de algún modo, iguales entre sí. En consecuencia, todo debe poder ser medido por medio de cierta unidad, como se ha dicho antes.

Esta unidad es, en verdad, la necesidad, que lo mantiene todo unido. Pues si los hombres no tuvieran necesidad alguna o no tuvieran una necesidad parecida, no habría intercambio, o no este intercambio. De esta manera —por así

decir como un representante de la necesidad— ha surgido el dinero, en virtud de una convención. Y por esta razón posee el nombre de “dinero” [*νόμισμα*]. A saber: porque no es por naturaleza, sino por convención [*νόμῳ*], y porque depende de nosotros cambiar su valor, o hacer que no tenga ningún valor.

Pues bien, habrá reciprocidad cuando se haya alcanzado una igualdad tal que, como el agricultor es con respecto al zapatero, así sea el producto del zapatero con respecto al del agricultor. Sin embargo, no se debe introducir este esquema proporcional cuando ya han realizado el intercambio (si no, uno de los extremos tendrá ambos excesos), sino cuando aún tienen lo que es suyo. De esta manera son iguales y forman una comunidad, porque entre ellos es posible establecer esta igualdad. Sea A un agricultor, C un alimento, B un zapatero, y el producto igualado de este, D. Y si no fuese posible intercambiar recíprocamente de este manera, no existiría, entonces, comunidad entre ellos. Pero que la necesidad une, como si fuera una suerte de unidad, se pone de manifiesto por lo siguiente: cuando dos personas no tienen necesidad la una de la otra (ninguna de ellas por la otra, o solo una de ellas), no intercambian, [como cuando alguien tiene necesidad de lo que uno mismo tiene, como por ejemplo de vino, y a cambio, ofrece una licencia para la exportación de trigo]. Es necesario, pues, que se de una igualación.

Ahora bien, el dinero nos sirve como garantía para un intercambio futuro. Pues si ahora no necesitamos nada, nos garantiza que en el momento en que lo necesitemos, habrá intercambio. Y es que, en efecto, el que lleva dinero debe poder recibir algo a cambio. Al dinero, ciertamente, le ocurre lo mismo: su valor no siempre permanece *igual*. Pero a pesar de ello, tiende a ser más estable. Por eso, a todas las cosas se les debe poner un precio: pues de esta manera, siempre habrá intercambio, y si hay intercambio, comunidad. El dinero, en definitiva, es como una medida que hace conmensurables a las cosas, y al hacerlas conmensurables, las iguala. Pues ni habría comunidad si no hubiera intercambio, ni intercambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad.

Sin duda, en verdad es imposible que cosas tan diferentes entre sí lleguen a ser conmensurables. Ahora bien, esto sí que es posible en relación con la necesidad. Para ello debe existir pues una cierta unidad, y esta por acuer-

do. Por eso dicha unidad se llama “dinero”. En efecto, el dinero hace conmensurables a todas las cosas, pues todas ellas se pueden medir mediante el dinero. Sea A una casa, B diez minas, y C una cama. A será la mitad de B, si la casa vale cinco minas, o es igual a esta cantidad; mientras que la cama, es decir C, es una décima parte de B. Está claro, por consiguiente, cuántas camas son *iguales* a una casa: a saber, cinco. Que el intercambio tenía lugar de esta manera antes de que existiera el dinero es evidente; pues no hay ninguna diferencia entre intercambiar cinco camas por una casa, o por el dinero equivalente a cinco camas.

Capítulo 9

Ya hemos dicho, pues, qué es lo injusto y qué lo justo. Teniendo en cuenta estas definiciones, es evidente que actuar justamente es algo intermedio entre cometer injusticia y padecer injusticia: pues, en efecto, lo primero es tener más, y lo segundo es tener menos.

Así, la injusticia es un término medio, pero no de la misma manera en que lo son las demás virtudes, sino porque se refiere a una cantidad intermedia,
1134a mientras que la injusticia se refiere a los extremos. Y la justicia es también aquella disposición de acuerdo con la cual se dice: que la persona justa es capaz de hacer de acuerdo con una elección lo que es justo, y de distribuir, ya sea entre ella misma y otra persona, o entre otras dos personas, no de manera que ella se queda para sí la parte mayor, y le deja al prójimo la menor, de lo que es bueno escoger (y si se trata de lo que es perjudicial, a la inversa), sino de tal modo que ambas partes reciben una parte proporcionalmente igual; y de modo parecido si distribuye entre otras dos personas.

Y la injusticia por el contrario se refiere a lo injusto. Este consiste en un exceso y un defecto de lo provechoso o perjudicial contra toda proporción. Por ello la injusticia es un exceso y un defecto, a saber: porque tiene que ver con el exceso y con la deficiencia. Así, respecto a uno mismo, la injusticia es un exceso de lo beneficioso y un defecto de lo perjudicial. Respecto a otras perso-

nas sucede en general lo mismo, si bien la falta de proporción no afecta igual a cada una de las dos partes. Pues de la acción injusta, la parte menor significa padecer injusticia, mientras que la parte mayor significa cometerla.

Acerca de la justicia y de la injusticia, pues, quede dicho de esta manera cuál es la naturaleza de cada una de ellas, y del mismo modo acerca de lo justo e injusto en el sentido general.

Capítulo 10

Puesto que es posible actuar injustamente sin ser por ello todavía injusto, se plantea la cuestión: ¿qué acciones injustas es preciso cometer para que alguien sea considerado injusto de acuerdo con cada una de las formas particulares de la injusticia, por ejemplo ladrón, adúltero, o bandido? ¿O no habrá ninguna diferencia en este sentido? Pues alguien podría acostarse con mujer sabiendo perfectamente quién es, siendo el principio de su acción, sin embargo, no la elección sino la pasión. En este caso, comete una injusticia pero no es injusto; así como uno no es ladrón, aunque ha cometido un robo, ni adúltero, aunque ha cometido adulterio. Y de modo análogo en los demás casos.

Ya hemos dicho antes qué relación existe entre lo recíproco y lo justo. Sin embargo, no debemos pasar por alto que buscamos tanto la justicia sin más, como también la justicia política. Esta se da entre aquellos que comparten la vida con el propósito de ser autosuficientes, personas que son libres e iguales, ya sea de acuerdo con una proporción, ya sea aritméticamente. De manera que para aquellos que no reúnen estas condiciones, no hay justicia política entre ellos, sino tan solo una cierta justicia, y por analogía. Pues, en efecto, la justicia existe solo entre personas cuya relación mutua está regulada por la ley, así como la ley solo existe entre aquellas personas entre las cuales puede haber injusticia. Pues el juicio legal (*δίκη*) es una decisión entre lo justo y lo injusto. Pero entre los que puede haber injusticia, hay también la posibilidad de cometer injusticia. (aunque, ciertamente, no todos los que cometen injusticia exhiben por ello el vicio de la injusticia.) Ahora bien, cometer injusticia significa distri-

buirse a sí mismo una cantidad excesiva de lo que es un bien en sí mismo, y una cantidad demasiado pequeña de lo que es un mal en sí. Por ello no permitimos que gobierne el hombre, sino la ley, porque el hombre distribuye en beneficio 1134b propio, y así se convierte en tirano.

Efectivamente, el gobernante es el guardián de lo justicia, y si de la justicia, también de la igualdad. Y puesto que se estima que el gobernante no se asigna a sí mismo una cantidad mayor, si realmente es justo (pues no distribuye para sí más de lo que es un bien, salvo que le corresponda proporcionalmente; y en este sentido, es como si trabajase para otro, razón por la que se afirma que la justicia es un bien ajeno, como se comentó antes), por este motivo, por tanto, hay que otorgarle algún tipo de recompensa, y esta consiste en honor y prestigio. Y aquellos a los que estas cosas no les parecen suficientes, estos se convierten en tiranos.

La justicia propia del amo de esclavos o la propia del padre no son iguales a estas formas de justicia, sino solo similares a ellas. Pues no hay injusticia, en rigor, respecto de las cosas que son de uno mismo, y tanto el esclavo como el hijo (este hasta que no es mayor y se emancipa) son como partes de uno mismo, y nadie elige hacerse daño a sí mismo, motivo por el cual no existe la injusticia para consigo mismo. Por tanto, aquí no existe ni la injusticia ni la justicia política: pues, como hemos visto, esta se basa en la ley, y se da entre aquellos entre los cuales existe de modo natural una ley, es decir, entre aquellos que participan a partes iguales en gobernar y ser gobernados. Por esta razón, existe un mayor grado de justicia con respecto a la mujer que con respecto al hijo y al esclavo. Esta es la justicia en la administración de la casa. Aun así, esta justicia es una justicia distinta a la política.

La justicia política puede ser natural o convencional. La justicia natural es la que tiene la misma fuerza en todas partes, y no depende de que los hombres la acepten o no. La justicia convencional, en cambio, es la que en un principio no importa si es de esta manera o de aquella, pero una vez los hombres la han establecido, sí importa, como por ejemplo que el rescate de un prisionero deba costar una mina, o que se deba sacrificar una cabra y no dos ovejas, y además, todo aquello que se legisla para casos particulares (como sacrificar en honor a Brasidas) y las disposiciones que tienen forma de decreto.

A algunos les parece que toda justicia política es de esta clase, porque las cosas que son por naturaleza no están sujetas a cambio y poseen la misma fuerza en todas partes, como ocurre con el fuego, que quema tanto aquí como en Persia; en cambio, observan que la justicia cambia. Ahora bien, esto no es así, sino solo de cierta manera. Aunque entre los dioses tal vez no hay cambio de ningún tipo, entre nosotros existen cosas que son por naturaleza, y a pesar de ello, todo está sujeto al cambio. Sin embargo, aun así unas cosas son por naturaleza y otras no. Por otra parte, de las cosas que pueden ser de otra manera, es evidente cuáles son por naturaleza, y cuáles no sino por convención y acuerdo, y ello pese a que ambas están igualmente sujetas a cambio. Y la misma distinción es aplicable a otros casos. Así, por ejemplo, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque todos pueden convertirse en ambidiestros.

De entre las cosas justas, aquellas que existen en virtud de un acuerdo o se basan en la utilidad se parecen a unidades de medida. Pues, en efecto, las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se vende, y donde se compra, menores. De modo similar, las cosas que no son justas por naturaleza, sino que han sido establecidas por el ser humano, tampoco son las mismas en todas partes, como tampoco lo son las constituciones. Y sin embargo, solo una constitución es, por naturaleza, la mejor en todas partes.

Cada una de las disposiciones de lo que es justo y legal se comporta como lo universal respecto a lo particular. Pues, en efecto, las acciones son muchas, pero cada disposición es *una*, ya que es universal. Entre la acción injusta y lo injusto, por otro lado, existe una diferencia, y asimismo entre la acción justa y lo justo. Pues lo injusto existe o bien por naturaleza o bien en virtud de una disposición; y eso mismo, cuando se lleva a cabo, es una acción injusta, pero antes de haber sido llevado a cabo, todavía no lo es, sino solo algo injusto. Y lo mismo es válido para la acción justa. Para designar a esta, sin embargo, se emplea comúnmente el término "acto justo" [*δικαιοπράγημα*], mientras que se llama "acción justa" [*δικαίωμα*] a la rectificación de la acción injusta. Acerca de cada una de estas acciones en particular, debemos investigar más adelante cuáles son sus especies, cuántas hay, y a qué objetos se refieren.

Siendo las cosas justas e injustas como hemos dicho, comete una acción injusta o comete un acto justo el que lleva a cabo estas acciones voluntariamente. Pero cuando lo hace involuntariamente, ni comete una acción injusta ni comete un acto injusto, a no ser accidentalmente. Pues los hombres hacen cosas que, en sentido accidental, son justas o injustas. La acción injusta y el acto justo se distinguen por la voluntariedad y la involuntariedad. Si la acción es voluntaria, se convierte en objeto de censura, y al mismo tiempo, es una acción injusta. De esta manera, es posible que haya algo injusto, y sin embargo, no por ello todavía una acción injusta, si no se le añade la voluntariedad.

Llamo voluntario, como se ha dicho antes, a lo que una persona hace estando en sus manos hacerlo o no, y con conocimiento, es decir, no ignorando con respecto a quién actúa, con qué, y para qué, como por ejemplo, a quién golpea, con qué objeto, y con qué propósito, y cada una de estas cosas no por accidente ni bajo coacción (como si a una persona le cogen la mano para golpear con ella a alguien: está claro que no actúa de modo voluntario, ya que no depende de él). Pues puede ocurrir que quien sufra el golpe sea el padre, mientras que el golpea sabe que se trata de un hombre o uno de los presentes, pero ignora que es su padre. Por lo que respecta al propósito de la acción, y a la acción misma en su totalidad, se deben hacer distinciones similares. Involuntario es, por tanto, lo que el agente hace ignorando, o si bien no ignorando, sin que dependa de él, o bajo coacción. En efecto, muchas de las cosas que nos ocurren de modo natural, las hacemos y las padecemos con pleno conocimiento, sin que sean ni voluntarias ni involuntarias, como por ejemplo el envejecer y el morir.

De manera similar, es posible que las cosas justas o injustas lo sean solo en un sentido accidental. Por ejemplo, un individuo puede devolver un depósito involuntariamente y por miedo; ahora bien, de este individuo no diremos que lleva a cabo acciones justas ni que actúa justamente, a no ser en un sentido accidental. De modo análogo, de la persona que involuntariamente es forzada a no devolver un depósito, diremos que comete injusticia y hace lo que es injusto de manera accidental. De las acciones voluntarias, unas las ejecutamos en virtud de una elección, otras sin ella; en virtud de una elección, aquellas acciones so-

bre las que hemos deliberado con anterioridad, sin elección, aquellas sobre las que no hemos deliberado previamente.

Existen pues tres clases de daño que se pueden causar en las relaciones entre los hombres. Una es la de los errores cometidos con ignorancia, como cuando el agente se equivoca al juzgar con respecto a quién actúa, qué hace, con qué actúa, o para qué actúa. Pues creyó que su lanzamiento no impactaría, o no con este objeto, o no contra esta persona, o no con este propósito. Sin embargo, lo que ocurrió no fue aquello que pensaba que se había propuesto (por ejemplo, había lanzando un objeto no con el fin de causar una herida, sino solo con el fin de dar un pinchazo), o la persona o el instrumento que creía. Por esta razón, cuando el daño se produce contra lo que era razonable suponer que ocurriría, se trata de un infortunio. En cambio, cuando el daño no se produce en contra de lo que era razonable esperar que sucediera, pero, no obstante, no va acompañado de mala intención, se trata de un error (pues un agente comete un error cuando el origen que causa la acción está en él mismo, mientras que padece un infortunio cuando dicho origen se encuentra fuera de él). Cuando el daño se produce a sabiendas, pero se actúa sin deliberación previa, en cambio, entonces se trata de una acción injusta, como las que se cometen a causa de la ira o las demás pasiones que son o bien necesarias o naturales en los hombres. Y cuando los hombres producen daños o cometen errores, es cierto que cometen una injusticia, y sus acciones son injustas, pero sin embargo, no por ello son injustos, ni tampoco malos. Pues el daño no es causado por maldad.

Por el contrario, cuando el daño ocurre en virtud de una elección, la persona responsable es injusta y mala. Por ello se juzga con razón que las acciones que proceden de la ira no ocurren con premeditación. Pues la acción, en realidad, no la empieza el que actúa con ira, sino el que la provoca. Y además, no se discute sobre si la acción se ha producido o no, sino sobre si es justa: pues la ira es una reacción ante lo que es percibido como una injusticia. De este modo, no se discute acerca de si se ha producido un hecho o no. (Como sí ocurre en las interacciones, en que necesariamente una de las partes que disputa el hecho es mala, a no ser que lo dispute por olvido.) Al contrario: estando de acuerdo sobre el hecho, discuten acerca de si fue justo o no. (En cambio, el que ha actuado con alevosía no lo ignora). Y es por esta razón que

1136a una de las partes cree haber sufrido una injusticia, mientras que la otra lo niega.

Si alguien causa un daño deliberadamente, comete una injusticia. Y además, el que actúa injustamente de esta manera es ya realmente injusto, cuando viola o bien la proporción o la igualdad. Y de la misma manera, una persona es justa cuando actúa justamente en virtud de una elección; ahora bien, para actuar justamente solo es preciso actuar voluntariamente. De las cosas acciones involuntarias, unas son perdonables, otras no lo son. Así, aquellas acciones que son cometidas no solo con ignorancia, sino también por ignorancia, son perdonables. En cambio, aquellas acciones que no se cometen por ignorancia, pero sí con una ignorancia causada por una pasión que no es natural ni humana, estas no son perdonables.

Capítulo 11

Alguien podría dudar que hayamos definido adecuadamente lo que es sufrir una injusticia, y lo que es cometerla. En concreto, en primer lugar podría cuestionar si es posible que las cosas sean como dicen los paradójicos versos de Eurípides:

— "Seré breve: he matado a mi madre".
—"¿De modo voluntario tú, y ella voluntariamente también, o involuntariamente tanto tú como ella?"

pues: ¿es posible, en verdad, ser objeto de una injusticia voluntariamente? ¿O bien, por el contrario, padecer injusticia es involuntario en todos los casos, de modo parecido a como el cometer injusticia es siempre voluntario? Es decir, ¿padecer injusticia es siempre voluntario o involuntario, de modo análogo a como cometer injusticia es siempre voluntario? ¿O bien en unos casos sufrir injusticia es voluntario, en otros, en cambio, involuntario? Y de modo parecido se suscita una duda acerca de recibir un trato justo, dado que actuar justamente es siempre voluntario. De modo que parecería lógico suponer que estos

términos opuestos —el padecer una injusticia y el ser tratado justamente— son similares en este respecto el uno del otro: es decir, que fueran o bien ambos voluntarios, o ambos involuntarios. Ahora bien, parecería algo extraño que recibir un trato justo fuera siempre voluntario. Pues algunas personas reciben un trato justo, aunque no voluntariamente.

Luego, en segundo lugar, alguien podría ver una dificultad en lo siguiente: a saber, si todo el que sufre una acción injusta es tratado injustamente, o bien, si lo mismo que ocurre con el cometer injusticia se aplica también al padecer injusticia. Pues, en un sentido accidental, es posible participar de lo justo en ambos casos, lo mismo como agente que como paciente; y es evidente que lo mismo ocurre respecto de lo injusto. Pues no es lo mismo llevar a cabo acciones injustas que actuar injustamente, ni lo mismo padecer acciones injustas que ser tratado injustamente. Y lo mismo se aplica al actuar justamente y al recibir un trato justo. Pues es imposible ser tratado injustamente sin que alguien por su parte actúe injustamente, ni es posible ser tratado justamente sin que alguien a su vez actúe justamente.

Pero si el cometer una injusticia simplemente consiste en hacer daño a alguien de modo voluntario (y de modo voluntario significa sabiendo a quién, con qué y cómo se hace el daño), entonces el hombre que carece de autocontrol, dado que se daña a sí mismo voluntariamente, padecería injusticia de modo voluntario; y así mismo, también sería posible que uno cometiese injusticia para consigo mismo. En efecto, este es también uno de los problemas que se plantean: si es posible que uno cometa injusticia contra sí mismo.

Además: alguno, a causa de su falta de autocontrol, podría dejarse hacer daño por otro voluntariamente, de modo que sería posible ser tratado con injusticia voluntariamente. ¿O bien nuestra definición no es correcta, sino que a la fórmula "hacer daño, sabiendo a quién, con qué y cómo" hay que añadirle la especificación "contra el deseo de la persona en cuestión"? Así, uno puede, sin duda, recibir un daño voluntariamente, y padecer acciones injustas voluntariamente —pero nadie sufre injusticia de modo voluntario—. En efecto, nadie desea ser tratado injustamente, como tampoco lo desea la persona a la que le falta autocontrol (al contrario, esta actúa en contra de su deseo). Pues nadie desea aquello que no piensa que es bueno; y la persona que carece de

autocontrol, por su parte, no hace las cosas que piensa que debería hacer. El que da lo que es suyo a otro, como Homero dice que Glauco dio a Diomedes,

"oro por bronce, cien bueyes a cambio de nueve"

no sufre una injusticia. Pues el dar depende de él, pero en cambio, no está en sus manos el ser tratado injustamente: al contrario, para ello es preciso que otra persona cometa la injusticia. Con respecto al sufrir injusticia, pues, está claro que no es voluntario.

Capítulo 12

De los problemas que nos hemos propuesto, nos quedan dos todavía por discutir. Primero: cuál de los dos comete injusticia, ¿el que, contrariamente al mérito, distribuye una cantidad excesiva, o el que recibe esta cantidad? Segundo: ¿es posible cometer injusticia contra uno mismo? Pues si es posible la primera de las alternativas que hemos mencionado —es decir, si comete injusticia el que distribuye la cantidad excesiva, no el que la recibe—, entonces, si alguien distribuye más a otro que a sí mismo, sabiendo lo que hace y de manera voluntaria, esta persona cometerá injusticia contra sí mismo. Esto es, precisamente, lo que se considera que hacen los modestos; pues, en efecto, la persona decente suele conformarse con una cantidad menor.

¿O bien esto no es así de sencillo? Pues la persona decente puede estar, al fin y al cabo, obteniendo más de otro bien, como por ejemplo, de reputación, o de lo que, en términos absolutos, es noble. Además, la dificultad puede resolverse de acuerdo con nuestra definición de "cometer injusticia". Pues la persona de la que hablamos no sufre nada contra su propia voluntad, de manera que, al menos de acuerdo con este criterio, no sufre una injusticia. Al contrario: como mucho, sufre un daño solamente. Es evidente también, por otro lado, que el distribuidor actúa injustamente, mientras que el receptor de una cantidad excesiva, no siempre. Pues el que actúa injustamente no es aquel que está en posesión de lo injusto, sino aquel, más bien, en cuyas manos está *hacer* lo inju-

sto de manera voluntaria. Pues es aquí donde se encuentra el origen de la acción: en la persona que distribuye, y no en la que recibe.

Por otra parte, y puesto que la expresión “hacer” tiene muchos significados, hay también un sentido según el cual un objeto inanimado (o una mano, o un esclavo que ejecuta una orden de su amo) “hace” un crimen. En este sentido, no comete una injusticia, pero “hace” lo que es injusto.

Además, si alguien ha juzgado injustamente por ignorancia, no comete una injusticia en el sentido de lo que es legalmente justo, ni tampoco su juicio es injusto, aunque es injusto en cierto modo (pues una cosa es lo justo en sentido legal, otra lo justo en un sentido primario). Pero si ha juzgado injustamente a sabiendas, entonces dicha persona pretende obtener, ella también, una cantidad excesiva, ya de favores, ya de venganza. Y el que juzga injustamente por estos motivos obtiene también una cantidad excesiva, lo mismo que si fuera a recibir una parte en la acción injusta. Pues, en efecto, el que juzga bajo esta condición sobre el reparto de unas tierras, no obtiene tierras a cambio, pero sí dinero.

Capítulo 13

Los hombres piensan que está en sus manos el cometer injusticia; y por ello, también, que lo justo es fácil. Pero no lo es: pues, sin duda, acostarse con la mujer del vecino, golpear al que está al lado, o entregar a alguien dinero en la mano, es fácil y depende de ellos; pero hacer estas cosas en virtud de tener una cierta disposición, en cambio, ni es fácil ni depende de ellos.

De modo parecido, piensan que para reconocer lo que es justo y lo que es injusto no se requiere una sabiduría especial, porque aquello sobre lo cual se pronuncian las leyes no es difícil de comprender (y sin embargo, esto no es lo justo, a no ser en un sentido accidental). Pero, por el contrario, saber cómo hay que actuar y cómo hay que repartir para que sea justo —saber esto es una tarea aún más difícil que saber qué cosas son saludables—. Pues también en medicina es fácil saber que la miel, el vino, el eléboro, la cauterización o la incisión son saludables; en cambio, saber cómo hay que administrar estos medios para curar,

y a quién y en qué momento, es una tarea tan exigente que para ella se requiere ser médico.

Por esta misma razón, piensan también que no es menos propio del justo el cometer injusticia, como si el justo no fuera menos capaz, sino incluso más, de llevar a cabo cada una de estas acciones. Pues podría acostarse con una mujer, o golpear a alguien —análogamente a como el hombre valiente podría arrojar su escudo, dar media vuelta, y huir corriendo en cualquier dirección—. Pero actuar cobardemente o cometer injusticia no consiste en hacer estas cosas (excepto en un sentido meramente accidental), sino en hacer estas cosas en virtud de una cierta disposición, lo mismo que actuar como un médico y curar a los pacientes no consiste en realizar una incisión o no, o en administrar un medicamento o no, sino en hacer tales cosas de cierto modo.

Lo justo, pues, se da entre aquellas personas que participan de lo que, en sí mismo, son bienes; y estas personas pueden tener de estos bienes una cantidad excesiva o una defectiva. Para algunos, como quizá para los dioses, no hay un exceso de estos bienes. A otros, en cambio, como los que son incurablemente malos, ninguna porción de estos bienes les resulta beneficiosa, sino que, más bien, todos los bienes les resultan perjudiciales. Para otros, a su vez, estos bienes son beneficiosos hasta cierto punto. Y por esta razón, lo justo es algo humano.

Capítulo 14

Debemos en lo que sigue tratar de la equidad y lo equitativo, y determinar cuál es la relación de la equidad con la justicia, así como de lo equitativo con lo justo. Pues a los que examinan esta cuestión, estas cosas no les parecen cosas simplemente idénticas, ni, por otro lado, cosas distintas en cuanto al género. Y unas veces elogiamos lo equitativo y al hombre que lo es (tanto
1137b que, por extensión aplicamos el término “equitativo” a otras cosas que elogiamos, en lugar de “bueno”, queriendo indicar con ello que una cosa “más equitativa” es “mejor”). Pero otras veces, pensándolo bien, nos parece absurdo que lo equitativo, siendo algo contrario a lo justo, sea objeto de elogio. Pues si

lo equitativo es diferente a lo justo, entonces, una de dos: o bien lo justo no es bueno, o bien lo equitativo. Por el contrario, si ambas cosas son buenas, entonces son lo mismo.

Estas son, aproximadamente, las consideraciones que plantean una dificultad respecto de lo equitativo. Ahora bien: todas estas consideraciones son de alguna manera correctas, y no se contradicen realmente entre sí. Pues lo equitativo, aunque es mejor que lo justo en un cierto sentido, es, sin embargo, justo; y no es mejor que lo justo como si perteneciera a otro género. Lo justo y lo equitativo son, por consiguiente, la misma cosa, pero siendo ambas cosas buenas, lo equitativo es superior.

Lo que genera la dificultad es que lo equitativo es, ciertamente, justo, pero no justo en el sentido de la ley, sino como una rectificación de lo justo legal. La causa hay que encontrarla en que toda ley es general, pero en algunos casos, es imposible hablar correctamente en términos generales. Por eso, allí donde es necesario hablar en términos generales, pero no es posible hacerlo correctamente, la ley toma como regla lo que es válido en la mayoría de los casos, sin por ello ignorar que, de esta manera, se comete algún error. Pero no por esta razón la ley es menos correcta: pues el error no está en la ley, ni tampoco en el legislador, sino, más bien, en la naturaleza misma de la cosa. (Tal es, simplemente, la materia de la que están hechas las acciones.) Cuando la ley habla en términos generales, por tanto, pero a propósito de esta ley surge algún caso no incluido en lo general —entonces es justificable, allí donde el legislador ha omitido alguna cosa y ha cometido un error por hablar de manera simplificada, rectificar esta omisión, tomando como referencia lo que el propio legislador diría si estuviese allí presente, y a lo que habría legislado si hubiese tenido conocimiento de este caso—.

Por ello lo equitativo es justo, y mejor que lo justo en un cierto sentido; pero no mejor que lo justo en general, sino solo mejor que el error que resulta de hablar en términos generales. De manera que es esta la naturaleza de lo equitativo: ser una rectificación de la ley, allí donde esta omite algún detalle porque es general. Y esta es también la razón por la que no todo está regulado por ley; pues sobre algunas cosas es imposible establecer ninguna ley, de modo que, en su lugar, se hace necesario el decreto. En efecto, donde la materia a tratar

es indeterminada, allí también la regla a aplicar es indeterminada, como la regla de plomo utilizada para la construcción en Lesbos: pues así como esta regla se adapta a la forma de la piedra y no es rígida, del mismo modo el decreto se adapta a los asuntos concretos.

Queda claro, por tanto, qué es lo equitativo, y también, que es justo y mejor que un cierto sentido de lo justo. Con ello, resulta manifiesto también quién es el equitativo: es aquella persona que tiende a elegir y hacer este tipo de cosas, y aquella, además, que no es rigurosamente justa en el mal sentido de la expresión, sino que más bien tiende a reclamar menos para sí, aunque la ley esté de su parte. Esta es, pues, la persona equitativa, y esta disposición, la equidad. Y dicha equidad es una cierta justicia, y no una disposición distinta.

Capítulo 15

Si es posible cometer injusticia consigo mismo, o no, resulta claro a partir de lo dicho. Pues una clase de lo justo está constituida por aquello que dispone la ley conforme a la virtud total. Por ejemplo, la ley no ordena matarse a uno mismo, y lo que no ordena, lo prohíbe. Además: si alguien —en contra de la ley y sin haber recibido antes un daño— causa un daño a otro voluntariamente, entonces comete una injusticia. Ahora bien, voluntariamente significa sabiendo contra quién actúa y con qué instrumento. En cambio, el que llevado por la ira se suicida hace —voluntariamente y contra el buen juicio— precisamente aquello que no permite la ley. Pues, en efecto, comete una injusticia. Pero ¿contra quién? ¿Tal vez contra la ciudad, pero no contra sí mismo? Pues sufre la acción voluntariamente, pero, en cambio, nadie padece una injusticia de modo voluntario. Por ello la ciudad impone un castigo, y señala también al que se ha quitado a sí mismo la vida con una cierta deshonra, como si fuera alguien que comete una injusticia contra la ciudad.

Y además: en el sentido conforme al cual una persona que comete una injusticia es solo injusta, pero no completamente mala, no es posible tampoco la injusticia contra uno mismo. (Esta persona injusta es distinta de la otra: en efecto, esta persona injusta es, de algún modo, mala en el mismo sentido en que

lo es el cobarde; pero no es mala como si poseyera toda forma de vicio, y por consiguiente, no comete una injusticia de acuerdo con este último sentido.) Pues, de otra manera, a una misma persona se le podría dar algo y, al mismo tiempo, quitárselo. Ahora bien, esto es imposible. Más bien sucede lo contrario: lo justo y lo injusto siempre requieren necesariamente más de una persona.

Asimismo, el cometer una injusticia es algo voluntario, deliberado y anterior en el tiempo al padecer una injusticia. Pues, en efecto, no pensamos que comete una injusticia aquel que, porque ha recibido un daño, luego se desquita pagando con la misma moneda. En cambio, el que comete una injusticia contra sí mismo, está padeciendo y cometiendo las misma cosas simultáneamente. Igualmente, si fuera posible cometer injusticia contra sí mismo, entonces sería posible padecer una injusticia de modo voluntario. Y a esto se le puede añadir lo siguiente: que nadie comete una injusticia si no es cometiendo alguna de las acciones injustas particulares. Ahora bien, nadie comete adulterio con su propia mujer, ni entra como ladrón en su propia casa, ni roba las cosas que le pertenecen. Y en términos generales, la dificultad en cuestión —es decir, “¿puede alguien puede cometer injusticia consigo mismo?”— se resuelve por referencia a lo que hemos determinado acerca de la pregunta: “¿se puede padecer injusticia voluntariamente?”.

Pero es evidente también que ambas cosas son malas, es decir, tanto el padecer una injusticia como el cometer una injusticia. Pues lo uno consiste en en tener menos, lo otro en tener más de lo que es un término medio (como lo saludable en medicina, y la buena forma física en gimnasia). Pero aun así, es peor el cometer injusticia, puesto que el cometer injusticia es censurable y va acompañado de maldad —una maldad que, o bien es completa y no tiene ninguna limitación, o bien no está muy lejos de ella (pues, en efecto, no toda acción voluntaria implica una disposición injusta)—; el padecer una injusticia, en cambio no implica ni maldad ni injusticia. En sí mismo, por consiguiente, el padecer injusticia es menos malo; sin embargo, nada impide que accidentalmente sea el 1138b
mayor mal. Con todo, esto no es considerado relevante por la técnica: al contrario, esta llama a la pleuritis una enfermedad más grave que el esguince del pie, y ello aunque en alguna ocasión, y por accidente, pudiera darse el caso inverso (como por ejemplo ocurriría si alguien, debido a un esguince, tropezara,

y a consecuencia de la caída fuera apresado o matado por los enemigos).

En sentido metafórico y por analogía, no existe la justicia de una persona para consigo misma, pero sí existe, en cambio, la justicia con respecto a algunas de las cosas que le pertenecen. Aunque no toda clase de justicia, sino la que es apropiada para el amo de esclavos [justicia despótica] o para el cabeza de familia [justicia económica]. En una relación de este tipo está, efectivamente, la parte del alma que tiene razón con respecto a la no racional.

Y al considerar estas partes, la gente supone que existe una injusticia para consigo mismo: puesto que estas partes pueden padecer algo contrario a sus propios deseos. Y, en consecuencia, opinan que hay una relación de justicia entre ellas, como la que se da entre el que gobierna y el que es gobernado.

Queden definidas de esta manera, pues, la justicia y el resto, es decir, las virtudes éticas.

BIBLIOGRAFÍA

A- ARISTÓTELES

Todas las referencias a las obras de Aristóteles (por página, columna, y línea) siguen la edición de Immanuel Bekker (Berlín 1831).

Se emplean las siguientes abreviaciones de las obras de Aristóteles:

An.	De anima	Sobre el alma
Cat.	Categoriae	Categorías
EE	Ethica Eudemica	Ética Eudemia
EN	Ethica Nicomachea	Ética Nicomáquea
Met.	Metaphysica	Metafísica
MM	Magna Moralia	Gran Ética
Pol.	Politica	Política
Rhet.	Rethorica	Retórica
Top.	Topica	Tópicos

El texto empleado para el estudio de la *EN* es el de Bywater publicado en la "Biblioteca Oxoniense de Escritores Clásicos":

———. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. por Ingram Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.

Principales traducciones consultadas:

———. *Ética a Nicómaco*. Trad. de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1949.

———. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

———. *Die Nikomachische Ethik.* Trad. por Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006.

———. *Nicomachean Ethics*. Trad. por Christopher Rowe. Oxford: Oxford University Press, 2002

Otros materiales (lexicográficos) consultados:

Bonitz, H. (1870) [1955] *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck u. Verlagsanstalt.

Höffe, O. (Ed.) (2005) *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kroner.

B- OTROS AUTORES ANTIGUOS

Diógenes Laercio:

DL	Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos*.

Platón:

Apol.	Apología
Gorg.	Gorgias
Rep.	República
Eut.	Eutifrón

C- KANT

KrV	Crítica de la Razón Pura
KpV	Crítica de la Razón Práctica
KdU	Crítica del Juicio
Gr.	Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres
MdS	Metafísica de las Costumbres
Ant.	Antropología en sentido pragmático

D- Bibliografía General

Ackrill, J. L. (1974) Aristotle on Eudaimonia. En: Otffried Höffe (Ed.) *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 39–62.

Allen, R. (2006) *The Penguin Complete English Dictionary*. London: Penguin.

Anagnostopoulos, G. (1994) *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press.

Annas, J. (1992) Ancient Ethics and Modern Morality. *Philosophical Perspectives*, 6, 119–36.

———. (1993) *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.

———. (2008) Virtue Ethics and the Charge of Egoism. En: Paul Bloomfield (Ed.) *Morality and Self-Interest.* New York: Oxford University Press, 205–22.

Anscombe, G. E. M. (1957a) Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth? En: Mary Geach & Luke Gormally (Eds.) *Human Life, Action and Ethics*. Exeter: Imprint Academic, 161–68.

———. (1957b) *Intention*. Harvard: Harvard University Press.

———. (1958) [2000] Modern Moral Philosophy. En: Roger Crisp & Michael Slote (Eds.) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 26–44.

———. (1981) *Ethics, Religion, and Politics*. [Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume III]. Oxford: Basil Blackwell

———. (2005) Good and Bad Human Action. En: Mary Geach & Luke Gormally (Eds.) *Human Life, Action and Ethics*. Exeter: Imprint Academic, 195–206.

Ayer, A. (1936) [2012] *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover Publications.

Baier, A. (1987) The Need for More than Justice. *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 41–56.

Baier, K. (1988) Radical Virtue Ethics. *Midwest Studies in Philosophy*,13, 126–35.

———. (1991) Egoism. En: Peter Singer (Ed.) *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Reference.

Bambrough, R. (1965) [2012] Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy. En: Renford Bambrough (Ed.) *New Essays on Plato and Aristotle*. London: Routledge, 159–74.

Barnes, J. (1982) *Aristóteles.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Barney, R. (2011) Callicles and Thrasymachus. En: Edward N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición Invierno 2011), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/callicles-thrasymachus/>.

Baron, M. (1984) The Alleged Repugnance of Acting from Duty. *The Journal of Philosophy*, 81, 197–220.

Baron, M., & Pettit, P. (1997) *Three Methods of Ethics: a Debate*. Malden, Mass.: Blackwell.

Berger, P. (1970) On the Obsolescence of the Concept of Honour. *European Journal of Sociology* 11, 338–47.

Bien, G. (1995) Gerechtigkeit bei Aristoteles. En: Otfried Höffe (Ed.) *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 135–64.

Blackburn, S. (2001) *Being Good: An Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

———. (2005) Simply Wrong. *Times Literary Supplement* TLS 5348 11–12.

Broadie, S. (1991) *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Burnet, J. (1900) *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen & Co.

Butler, J. (1726) [1914] *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. London: G. Bell and Sons.

Camps, V. (1990) *Virtudes Públicas*. Madrid: Espasa Calpe.

Chappell, T. (2013) Virtue Ethics in the Twentieth Century. En: D. C. Russell (Ed.) *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 149–71.

Clark, S. R. L. (1975) *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.

Clusa, J. (2015) Grundlegung. En: Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Eds.) *Kant-Lexikon.* Berlin / New York: Walter de Gruyter. [Hasta la publicación definitiva del diccionario en octubre de 2015 es posible descargar una versión provisional del artículo en la siguiente página: https://dl.dropboxusercontent.com/u/18754877/KL_Preview/Grundlegung.pdf]

Clusa, J., & Sturm, T. (2015) Juristenfakultät. En: Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Eds.) *Kant-Lexikon.* Berlin / New York: Walter de Gruyter. [Hasta la publicación definitiva del diccionario en octubre de 2015 es posible descargar una versión provisional del artículo en la siguiente página: https://dl.dropboxusercontent.com/u/18754877/KL_Preview/Juristenfakultät.pdf]

Cooper, J. (1975) *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. (1985) Aristotle on the Goods of Fortune. *The Philosophical Review*, 94, 173–96.

Crisp, R. (2004) Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 54, 75–93.

Crisp, R., & Slote, M. (Eds.) (1997) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Darwall, S. L. (1987) Abolishing Morality. *Synthese*, 72, 71–89.

Dawkins, R. (2006) *The Selfish Gene.* Oxford: Oxford University Press.

Diamond, C. (1988) The Dog that Gave Himself the Moral Law. *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 161–79.

Dover, K. J. (1974) *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle.* Berkeley: University of California Press.

Driver, J. (2006) *Ethics: The Fundamentals*. Oxford: Blackwell Publishing.

Engstrom, S., & Whiting, J. (Eds.) (1998) *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty.* Cambridge: Cambridge University Press.

Feinberg, J. (2007) Psychological Egoism. En: Russ Shafer-Landau (Ed.) *Ethical Theory: An Anthology*, 167–77.

Foot, P. (1958) Moral Beliefs. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 59, 83–104.

———. (1972) Morality as a System of Hypothetical Imperatives. En: Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 157–73.

———. (1978) Virtues and Vices. En: Roger Crisp & Michael Slote (Eds.) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press,

———. (1985) Utilitarianism and the Virtues. En: Samuel Scheffler (Ed.) *Consequentialism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 224–42.

———. (2001) *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press.

Frankena, W. (1973) *Ethics*. Englewoods Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Frede, D. (2001) Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1-5). En: Otfried Höffe (Ed.) *Aristoteles: Politik*. Berlin: Akademie Verlag.

———. (2006) Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics. En: Richard Kraut (Ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

———. (2013) The Historic Decline of Virtue Ethics. En: D. C. Russell (Ed.) *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 124–48.

Fritz, Kurt von. (1980) Zur Interpretation des fünften Buches von Aristoteles' Nicomachischer Ethik. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62, 241–75.

Garrett, A. (2014) Joseph Butler's Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/butler-moral/>.

Gauthier, R. A., & Jolif, J. Y. (1959) *L'Éthique à Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.

Geach, P. T. (1956) Good and Evil. *Analysis*, 17, 33–42.

———. (1977) *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, J. (2007) *Aristoteles Über Gerechtigkeit: Das V Buch der Nikomachischen Ethik*. Freiburg: Karl Alber.

Grant, A. (1857) *The Ethics of Aristotle*. London: Longmans, Green and Co.

Grocio, H. (1625) [2009] *De iure belli ac pacis.* Barcelona: Universitat de Barcelona.

Guisán, E. (1999) Kant contra la felicidad personal. En: Julián Carvajal Cordón [coord.], *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 253–64.

Hacking, I. (2001) *An Introduction to Probability and Inductive Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hampke, H. (1860) Über das 5. Buch der Nikomachischen des Aristoteles. *Philologus*, 16, 60–84.

Hardie, W. F. R. (1965) The Final Good in Aristotle's Ethics. *Philosophy*, 40, 277–95.

———. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Hare, R. (1952) *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1820) [1986] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hill, T. E. (1992) *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

———. (2002) *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Hills, A. (2010) *The Beloved Self: Morality and the Challenge from Egoism*. Oxford: Oxford University Press.

Himmelmann, B. (2003) *Kants Begriff des Glücks*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hirzel, R. (1903) *Agraphos Nomos*. Leipzig: Teubner.

Hobbes, T. (1651) [1985] *Leviathan*. London: Penguin.

Höffe, O. (1995a) Einführung. En: Otfried Höffe (Ed.) *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 3–12.

———. (1995b) Ethik als praktische Philosophie – Methodische Überlegungen (I 1, 1094a22–1095a13). En: Otfried Höffe (Ed.) *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 13–38.

Horn, C., & Scarano, N. (Eds.) (2002) *Philosophie der Gerechtigkeit: Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hume, D. (1738) [1978] *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Hunt, L. H. (1999) Flourishing Egoism. En: Russ Shafer-Landau (Ed.) *Ethical Theory: An Anthology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 178–92.

Hurka, T. (2011) *Virtue, Vice, and Value*. Oxford: Oxford University Press.

———. (2013) Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong, and Wrong. En: Julia Peters (Ed.) *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. London: Routledge, 9–26.

Hursthouse, R. (1980-1981) A False Doctrine of the Mean. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, 57–72.

———. (1991) Virtue Theory and Abortion. En: Roger Crisp & Michael Slote (Eds.) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 217–38.

———. (1999) *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Irwin, T. H. (1980) The Metaphysical and Psychological Basis for Aristotle's Ethics. En: Amélie Oksenberg Rorty (Ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 35–53.

———. (1986) Aristotle's Conception of Morality. En: John J. Cleary (Ed.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1, 115–43.

———. (1988) *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press.

———. (1996) Kant's Criticisms of Eudaemonism. En: Stephen Engstrom & Jennifer Whiting (Eds.) *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty.* Cambridge: Cambridge University Press, 63–101.

———. (2006a) Anachronism and the Concept of Morality. En: Marcel van Ackeren & Jörn Müller (Eds.) *Antike Philosophie verstehen / Understanding Ancient Philosophy*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

———. (2006b) Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism. En: Richard Kraut (Ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 323–41.

Jackson, H. (1879) *The Fifth Book of the Nichomachean Ethics of Aristotle*. Cambridge: University Press.

Joachim, H. H. (1955) *Aristotle. The Nicomachean Ethics: A Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Kelsen, H. (1953) [2000] *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam.

Kenny, A. (1965) Happiness. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66, 93–102.

Kerstein, S. (2002). *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keyt, D. (1991) Aristotle's Theory of Distributive Justice. En: David Keyt & Fred D. Miller (Eds.) *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Blackwell, 238–78.

Kneale, W. C., & Kneale, M. (1962) *The Development of Logic*. Oxford: Oxford University Press.

Korsgaard, C. (1996) *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kraut, R. (1989) *Aristotle on the Human Good.* Princeton, N. J.: Princeton University Press.

———. (2002) *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press

———. (2006) Doing Without Morality. On the Meaning of Dein in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30, 159–200.

Lagerspetz, O. (2006) Anscombe on the Moral Ought and Moral Corruption. *Philosophical Papers*, 35, 435–55.

LaFollette, H. (1988) The Truth in Psychological Egoism. En: Joel Feinberg (Ed.) *Reason and Responsibility*. Belmont: Wadsworth. Recuperado en la WEB: http://www.hughlafollette.com/papers/egoism.htm

Louden, R. B. (1984) On Some Vices of Virtue Ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21, 227–36.

———. (1990) Virtue Ethics and Anti-theory. *Philosophia*, 20, 93–114.

MacIntyre, A. C. (1984) *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

———. (1988) *Whose Justice, Which Rationality?* London: Duckworth.

Mandeville, B. (1714) *The Fable of the Bees*. Oxford: The Clarendon Press.

Mauri, M. (1992) *Les Virtuts en el Pensament Contemporani*. Barcelona: Edicions del Drac.

Mautner, T. (Ed.) (2005) *The Penguin Dictionary of Philosophy*. London: Penguin.

McDowell, J. (1979) Virtue and Reason. *The Monist*, 62, 331–350.

McKerlie, D. (1998) Aristotle and Egoism. *The Southern Journal of Philosophy*, 531–55.

McKloskey, H. J. (1957) An Examination of Restricted Utilitarianism, *The Philosophical Review*, 66, 466–485.

Merton, R. K. (1938) [1970] *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. New York: Harper & Row.

Mill, J. S. (1861) [1998] *Utilitarianism*. Oxford: Oxford University Press.

Miller, F. D. (1995) *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.

———. (2001) Sovereignty and Political Rights. En: Otfried Höffe (Ed.) *Aristoteles: Politik*. Berlin: Akademie Verlag, 107–19.

Moliner, M. (1998). *Diccionario de Uso del Español*. Madrid: Gredos.

Moore, G. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mora, J. F. (1994) [2004] *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.

Nagel, T. (1972) Aristotle on Eudaimonia. *Phronesis*, 17, 252–59.

Newman., W. L. (1902) *Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.

Nielsen, K. (1961) Some Remarks on the Independence of Morality from Religion. *Mind*, 70, 175–86.

Nietzsche, F. (1887) [1954] Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift. En: Karl Schlechta (Ed.) *Werke in drei Bänden* [segundo tomo]. München: Carl Hanser Verlag.

Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1987) *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution.* Helsinky: World Institute for Development Economics Research of the United Nations University.

———. (1988) Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies in philosophy*, 13, 32–53.

O'Neill, O. (2004) Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions. *Royal Institute of Philosophy supplement*, 54, 301–16.

Owens, J. (1981). *The Kalon in the Aristotelian Ethics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

Pascal, B. (1669) [1964] *Pensées* [Texto de la edición de Brunschvicg]. Paris: Garnier Frères.

Paton, H. J. (1958) *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson's University Library.

Patzig, G. (1966) [1994] Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik. En: Günther Patzig, *Gesammelte Schriften* [Primer tomo]. Göttingen: Wallstein Verlag, 209–33.

Peters, J. (Ed.) (2013) *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*. London: Routledge.

Philipps, D. Z. (1968) Miss Anscombe's Grocer. *Analysis*, 28, 177–79.

Pigden, C. (1988) Anscombe on 'Ought'. *The Philosophical Quarterly*, 38, 20–41.

Popper, K. (1945) *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.

Prichard, H. A. (1912) Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? En: Jim MacAdam (Ed.) *Moral Writings.* Oxford: Oxford University Press, 7–20.

———. (1928) Duty and Interest. En: Jim MacAdam (Ed.) *Moral Writings.* Oxford: Oxford University Press, 21–49.

Rackham, H. (1926). *Aristotle. The Nicomachean Ethics. With an English Translation by H. Rackham*. Cambridge, Mass.: Harvard University Oress

Rand, A., & Branden, N. (1964) *The Virtue of Selfishness: a New Concept of Egoism*. New York: The New American Library.

Rapp, C. (2001) *Aristoteles zur Einführung*. Hamburg: Junius.

———. (2010) Was heißt “Aristotelismus” in der neueren Ethik? *Information Philosophie*, [Jahr 2010. Heft 1], 20–30.

Rapp, C., & Wagner, T. (2004) *Aristoteles Topik*. Stuttgart: Reclam.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Reeve, C. (1992) *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Richard, P. (2014) Ancient Ethical Theory, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (Ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>.

Richter, D. (1995) The Incoherence of the Moral ‘Ought’. *Philosophy*, 70, 69–85.

Robinson. R. (1962) *Aristotle's Politics. Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press.

———. (1995) Aristotle on Akrasia. En: Otfried Höffe (Ed.) *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 187–206.

Rosen, F. (1975) The Political Context of Aristotle's Categories of Justice. *Phronesis*, 20, 228–40.

Ross, D. (1923) *Aristotle*. London: Routledge.

Rowe, C. J., & Broadie, S. (2002) *Aristotle. Nicomachean Ethics. Translation, Introduction, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

Salomon, M. (1937) *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*. Leiden: A. W. Sijthoff.

Santayana, G. (1916) *Egotism in German Philosophy*. London: J. M. Dent & Sons.

Scaltsas, T. (1995) Reciprocal Justice in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, 248–62.

Schlick, M. (1930) [1984] *Fragen der Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Schneewind, J.B. (1990) The Misfortunes of Virtue. En: Roger Crisp & Michael Slote (Eds.) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 178–200.

———. (1992) Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy. En: Paul Guyer (Ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, 309–341.

Schofield, M. (2006) Aristotle's Political Ethics. En: Richard Kraut (Ed.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 305–322.

Schopenhauer, A (1841) [2006] *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. Hamburg: Felix Meiner.

Schroeder, D. N. (1981) Aristotle on Law. *Polis*, 4, 17–31.

Sen, A. (1992) *Inequality Reexamined*. Oxford: Clarendon Press.

Shaver, R. (2014) Egoism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/egoism/>.

Sherman, N. (1989) *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press.

Shorey, P. Universal Justice in Aristotle's Ethics. *Classical Philology*, 19, 279–81.

Sidgwick, H. (1892) [1902] *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London: Macmillan.

———. (1874) [1907] *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.

Slote, M. (1964) An Empirical Basis for Psychological Egoism. *The Journal of Philosophy*, 61, 530–37.

———. (1992) *From Morality to Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Recuperado el 17 de agosto, 2015, de la WEB: http://www.econlib.org/library/Smith/smWN1.html

Stevenson. (1937) The Emotive Meaning of Ethical Terms. *Mind*, 46, 14–31.

Stewart, J. A. (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

Stirner, M. (1844) [1986] *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.

Stocker, M. (1976) The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, 73, 453–66.

Spinoza, B. (1670) [1986] Tratado teológico-político. Madrid: Alianza.

Timmermann, J. (Ed.) (2004) *Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Jens Timmermann.* Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Trendelenburg, F. A. (1846) *Historische Beiträge zur Philosophie*. Berlin: G. Bethge.

Trude, P. (1955) *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Tugendhat, E. (1984) *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Tugendhat, E., & Wolf, U. (1983) *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam.

Urmson, J. O. (1973) Aristotle's Doctrine of the Mean. En: Amélie Oksenberg Rorty (Ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 157–70.

———. (1988) *Aristotle's Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.

———. (1990) *The Greek Philosophical Vocabulary*. London: Duckworth.

Vinogradoff, P. (1920) *Outlines of Historical Jurisprudence*. London: Oxford University Press.

Vlastos, G. (1991) *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

Volpi, F. (1999) Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, 32, 315–44.

Weber, M. (1905) [1981] *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Gütersloh: Mohn.

Wedin, M. W. (1981) Aristotle on the Good for Man. *Mind*, 90, 243–63.

Wetzel, L. (2014) Types and Tokens. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (Ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/types-tokens/>

Wiggins, D. (2004) Neo-Aristotelian Reflections on Justice. *Mind*, 113, 477–512.

Wike, V. S. (1994) *Kant on Happiness in Ethics*. Albany: State University of New York Press.

Williams, B. (1962) Aristotle on the Good: A Formal Sketch. *The Philosophical Quarterly*, 12, 289–96.

———. (1973) A Critique of Utilitarianism. En: John Smart & Bernard Williams (Eds.) *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 77–150.

———. (1981a) *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. (1981b) Internal and External Reasons

———. (1981c) Justice as a Virtue. En: Amélie Oksenberg Rorty (Ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 189–99.

———. (1981d) Philosophy. En: *The Legacy of Greece: A New Appraisal*. Oxford: Clarendon Press.

———. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.

———. (1993) *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.

Winch, P. (1987) *Trying to Make Sense*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1921) [1984] *Tractatus logico–philosopohicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

———. (1952) [2011] *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wittgenstein, L., & Waismann, F. (1967) *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wolf, U. (1995) Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre. En: Otffried Höffe (Ed.) *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 83–108.

———. (2002) *Aristoteles "Nikomachische Ethik"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

———. (2006) *Aristoteles "NIkomachische Ethik". Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Wood, A. W. (2001) Kant vs. Eudaimonism. En: Predrag Cicovacki (Ed.) *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 261–82.

Wright, G.H. von (1951) Deontic Logic. *Mind*, 60, 1–15.

———. (1963) *The Varieties of Goodness*. London: Routledge.

Young, C. M. (2006) Aristotle's Justice. En: Richard Kraut (Ed.) *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden, MA: Blackwell, 179–97.